印度文化史

A.L.巴沙姆 主编



商 务 印 书 馆

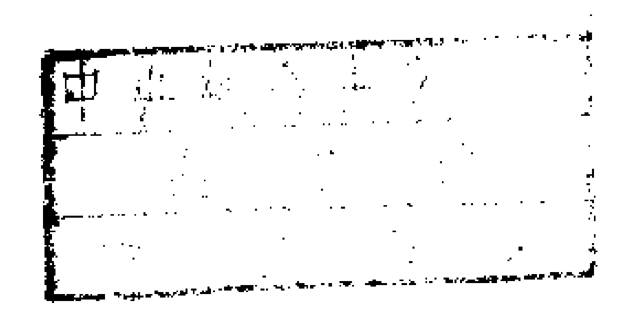
印度文化史

A.L.巴沙姆 主编

闵光沛 陶笑虹 庄万友 周柏青 等译

涂厚善 校





商务印书馆

1997年·北京

A. L. Basham

A CULTURAL HISTORY OF INDIA

Edited by

Oxford University Press 1984, New Delhi

根据(印度新德里)牛津大学出版社 1984 年第 2 版译出

YÌNDÙ WÉNHUÀ SHǏ

印 度 文 化 史

A · L · 巴沙姆 主编

闵光沛　陶笑虹
庄万友　周柏青　等译

涂厚善 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-01711-4/K · 397

1997 年 11 月第 1 版	开本 850×1168 1/32
1997 年 11 月北京第 1 次印刷	字数 693 千
印数 2000 册	印张 28 3/4 插页 1

定价：40.30元



湿婆·达克辛那穆尔帝（作为导师的湿婆），在泰米尔纳杜，希丹巴拉姆，东戈普拉南面，约公元1200年，高约2米。

译者的话

印度文化是世界上有代表性的文化之一，与中国、伊斯兰、西方等文化并列。它的古老渊源与长期持续发展在世界文化中只有中国文化能和它媲美。它对世界文化宝库作出了巨大的贡献，对中国文化、对与我国邻近的东南亚各国文化也有很深的影响。因此，研究它的历史发展十分必要，对正在建设社会主义新文化的我国人民尤其如此。这部《印度文化史》是从4000多年前的印度河文明开始到1947年印度独立初期关于印度文化发展的一部通史。它正是适合我们需要的一部学术著作。

这本书是由澳大利亚籍国际知名学者、伦敦大学文学博士A·L·巴沙姆教授主编的。巴沙姆为澳国立大学讲授《亚洲文明》的教授，曾在英国伦敦大学东方与非洲研究所指导博士生工作达30多年，门生多人在世界各地从事印度史的研究和教学。他本人专精古代印度的宗教与文学。其重要著作有《印度奇迹》，这是一部享有盛誉的学术著作，有多种文字的译本。他还写有《印度历史与文化研究》、《古代印度文化的各个方面》等。他写的论文评论涉及面极广，包括印度的历史、考古、宗教、文学、艺术、科学等约有六、七十篇，他还主编《亚洲季风区诸文明》等。学者们认为他是对古代印度遗产进行重新估价的3位重要专家之一，另2位为D·D·高善必和罗米拉·塔帕尔，后者曾受教于他。他在本书中除负责编辑外还撰写了"序论"、"结论"和"中世纪印度教印度"3章。

参加本书撰稿的除巴沙姆外还有27位学者。他们大多从事所写篇章有关专题的教学和研究工作，有的并写有专著。以下简

略加以介绍：如执笔"印度河文明"一章的B·B·勒尔为古代印度文化与考古学教授，又曾任印度考古总监，亲自主持印度河文明遗址卡利班根的发掘工作，著有《独立后的印度考古学》；执笔"阿育王的印度与笈多时代"的R·塔帕尔为研究古代印度史的专家，著有《印度史》第1卷与《阿育王和孔雀王朝的衰落》等专著；执笔"哲学"章的达斯·古普塔曾写有《印度哲学史》5卷本；执笔"莫卧儿人与英国人"的P·斯皮尔就曾写过同名的专著，还写有《牛津印度近代史》、《莫卧儿人的曙光》等；又如"印度教"由曾任贝拿勒斯印度教大学副校长、讲授东方宗教的知名学者S·拉达克里希南执笔，他还是《印度哲学》、《东方宗教与西方思想》等的作者；"印度与欧洲的早期接触"和"印度与近代西方"两章则由写过同名专著的萌德干学院院长H·G·罗林森执笔；"古代和近代的语言"由牛津大学梵语讲座T·伯罗教授执笔，他还写有《梵语》专著，与此有关的"早期雅利安人"也由他执笔；"古典文学"由著有《印度诗文》3卷的梵文与印度研究教授A·K·沃德执笔；"锡克教"由著有《古鲁纳那克与锡克教》的H·麦克劳德执笔；"音乐"由著有《北印度音乐的拉格》的N·贾伊拉兹波易执笔；"穆斯林统治王朝"、"印度中世纪的伊斯兰教"与"印度与中世纪伊斯兰教世界"3章由讲授南亚文明的高级讲师S·A·A·里兹维执笔，他著有《阿克巴在位时期的宗教与思想史》、《16、17世纪北印度穆斯林的信仰复兴运动》等；"伊斯兰教的改革运动"由讲授伊斯兰教研究的教授A·艾哈迈德执笔，他著有《印度与巴基斯坦的伊斯兰教的现代主义》；还有如写有《达罗毗荼文学》专论的J·P·马尔执笔"早期达罗毗荼人"；写有《德国对印度文化的反应》专论的印度学西藏学教授弗·威廉执笔"印度与近代西方"的后半部；著有《邦迪绘画》的P·金德拉执笔"中世纪印度的袖珍画"，他是南亚语言与文明系和艺术系教授；著有《印度绘画》的达勒姆大学东方艺术博物馆馆长P·S·罗森执笔

“早期的艺术和建筑”；著有《埃及与巴勒斯坦的穆斯林建筑》的建筑学院讲师M·S·布里格斯执笔“印度的穆斯林建筑”；写有《中国艺术中的“莲花经”》的J·L·戴维森执笔“印度对中国的影响”。最后，“耆那教”则由耆那学教授A·N·邬波陀耶执笔；“佛教”由僧伽罗克悉多比丘执笔；“中世纪印度文学”与“近代文学”2章由曾任印度文学学会秘书的克·克利帕拉尼执笔；“社会政治思想和制度”由伦敦大学东方法律学教授J·邓肯·M·德列特执笔；“中世纪印度教虔诚派”与“英属印度的印度教宗教和社会改革”二章由讲授南亚文明的高级讲师J·T·F·乔登斯执笔；“科学”由伦敦大学哲学与科学博士H·J·J·温特执笔；还有南亚史高级讲师J·B·哈里森执笔“葡萄牙人”；曾任历史教授的A·拉姆执笔“印度对古代东南亚的影响”；历史讲师H·欧文执笔“民族主义运动”。

由此可见，本书的编辑和撰稿人都有比较深厚的专业基础，一般都有丰富的研究工作经验，有的并取得过重大的学术成果，因而各章都有较高的学术质量，最后又经过巴沙姆的精心编排，全书就成为一部很有特色的学术专著。

这部书的特点有以下几点：(1) 本书分4部分，头3部分是从印度历史的发展说明印度文化的发展及其在各时期所取得的成就，以至形成印度人民宝贵的历史遗产；第4部分又从与外国交往的历史进程中说明文化的交流与相互影响以及印度文化对世界文化的贡献。这两方面都有确凿的史实表明印度的文化不是停滞不变而是逐渐积累、演变和发展，印度不是与世隔绝、孤立的而是直接间接与外界交往的。这便有力地驳斥了西方殖民主义者歪曲印度文化的一些谬论。

(2) 由于文化的兴衰与统治者的扶植或压制、时局的平静或战乱、经济的繁荣或匮乏、国际交往的开放或闭塞密切相关，因此，本书十分强调印度文化发展的历史背景的论述。因而在正文前编

制了简明的年表，分栏标出同时期印度北南两方，最后发展到全印的政治经济大事，文化与宗教的大事和国外大事，帮助读者掌握印度文化发展时的国内国际历史形势与各时期的主要文化成就。在序论中编者又简要介绍了印度历史发展与文化演变的基本线索。正文中还设置专章（如5、6、17、28等章）比较具体地说明当时政治经济的变化，特别是对文化有影响的方面。其他各章中也注意到这种背景的介绍，用历史的线索使全书各章连结成一个整体。

（3）本书很重视印度文化产生的自然条件，即次大陆的土地和气候。序论中简明扼要地概括了它的特点及其对人类生存和文化发展的重要意义。这些自然条件和入居印度的各族人民是编者认为的印度高度发展的文明赖以存在的基础，并将继续制约着印度人民未来的生活。特别是对创造印度文化的重要种族，如雅利安人、达罗毗荼人等，本书有专章论述。在这些章里，与文化发展有密切关系的语言文字占有首要的地位，编者运用比较语言学探讨各族的起源、迁徙与扩展、原有文化及与外族关系等，对随后迁居或入侵印度的阿拉伯人、突厥人、葡萄牙人、英国人等，本书也有相当的篇幅的论述，因为他们带来了一些新的文化，丰富了印度的文化，对印度文化的演变产生了深刻的影响。又编者重视各族的语言文字问题，还因为这种文字的史料多半是第一手的资料，对论证问题更有说服力。

（4）分期问题是研究历史发展的重要问题。本书把印度文化史的发展分为3部分：①古代的遗产；②穆斯林统治的时代；③挑战与反应——西方人的到来。对某一方面的文化也有其本身阶段的划分，如语言中印度雅利安语有古代、中古、近代之分，中古印度雅利安语还可以分为3期；文学有古典文学、中世纪文学与现代文学；建筑艺术也有早期建筑、穆斯林建筑（中世纪绘画）与现代建筑艺术；又如佛教、哲学、民族主义运动等也都有分期。有的如文学，

各期均有专章；有的如建筑艺术则用两章，现代部分则在结论章中提到；有的如佛教等在1章中论述。作者概括了各时期的特点与成就，从而也说明了其间的变化。

除了这种前后对比的论述以外，各方面的比较研究也是本书的重要特色之一。不同时期如孔雀王朝与笈多王朝的对比，不同地区如荷马时代与吠陀时代的对比，印度封建制与西欧的比较，印度宗教改革与西方宗教改革的比较，不同教派如耆那教与佛教的比较，不同类型、不同风格等都有一定的比较对照。有比较就可以有鉴别，可以更深刻具体的了解其特点。另一方面，从比较中看到的差异可以启发人们思考，探索差异产生的原因。如研究1526年莫卧儿人到来时的印度和1761年莫卧儿人崩溃时印度的差异，就可以看到莫卧儿人对印度的作用。这样的探讨是很有意义的。

（5）本书善于发掘史料与运用史料，并重视新的发现和新的研究成果。如从《政事论》、从迦梨陀娑的剧本中搜集当时有关使用齿轮机械的科学知识资料；如运用古代印度的谚语、格言来探讨古代印度的政治理想等。新的资料与研究成果除在正文中运用外，有的更用附录形式特别标明。如科学一章的附录提到，芬兰语言学家们利用一种计算机方法释读印度河的文字似乎可以表明天文学的28宿之说源出于哈拉巴，这就大大提前了28宿之说开始的时间；又如东南亚的考古学是当前发展最快的学科领域，因而编者就特请在这方面有研究的H·H·E·卢夫斯博士给本书第31章原文后增加了附录。它提到由于该地区考古的新发现，印度文化对这一地区影响的一些旧的看法就得要改变了。编者在本书结论中还声称，由于对过去的知识迅速增多，看法也日新月异变得更快，因此，书写的内容要随时准备用新的成果来更替。这种求新的精神是值得称道的。

（6）印度文化的历史是悠久的，内容又丰富多彩，本书的篇幅不大却能有比较全面的介绍，这是由于本书能够简明扼要说明问题，对一些复杂深奥的问题也能做到深入浅出。虽是学术著作，却不带学究气，能为一般读者所接受。又配合正文选用了一些地图和图片。因此，这本书对我们了解印度文化，研究印度文化，很有参考价值。

当然，本书也有其不足之处。主要的是本书忽视了印度物质文化方面的成就，如棉的种植、棉纺织业的发明、制糖术等，有的完全没有提到，有的虽有涉及却未给以应有的地位，对唯物主义的哲学也未给与应有的评价，如对顺世论，只作为一般的异端教派，加以简略介绍。对这种学派受攻击、著作被毁的情况也完全不提。其次本书还忽视了东方文化对印度的影响。特别是古代中国的文化，如对文化发展起巨大作用的造纸术和印刷术都是中国发明的，从中国直接、间接传入印度。本书中虽提到这些发明是国外传入，但未提到中国。又如老子著作曾译为梵文传入印度，对印度宗教哲学有一定影响，本书也未提到。本书有关的章节名称提的是《印度对古代东南亚的影响》、《印度对中国的影响》，这便限定了印度文化只是单方面对这些地区传播、施加影响。这是不符合实际情况的。本书在政治观点上也存在着一些问题，如结论一章中认为英国比较容易和迅速撤出印度是英国少数有识之士早已有此认识，而不提印度人民要求民族自决的长期斗争。对印巴冲突不提英帝国主义"分而治之"造成的恶果，对印中边界纠纷竟归结为中国的侵略，而不能认识到这是英帝国主义侵略的遗产所造成的。事实是印度继承了英帝国主义的衣钵，侵占了中国的领土，而不是相反。最后编者在本书前言注中已提到对印度文化的一项重要成就"舞蹈"，没有专章，这是一大缺陷。还有前后各章有些观点不一致，编者已加注说明，这里就不一一列举了。

中译本是根据本书1975年版[1]由华中师范大学历史研究所印度史研究室闵光沛、庄万友、陶笑虹、周柏青、涂厚善等分工译出初稿并相互进行初校（分工章节译者名列在“译者的话”之后[2]），还有范铁城、游巧荣（外语系）、蒲亨强（音乐系）参加了部分章节的初译工作。对全书进行校订的为闵光沛，最后由涂厚善总校。

本书的译名原则基本上与我们翻译的《高级印度史》（商务1986年版）相同，这里不再赘述。书中所附印地文、梵文等字母上的符号，因排字困难均已去掉。为了便于读者查阅原书，切口一边附有原书页码。11幅地图均按原书绘制并译成中文。

我们在校译过程中曾得到北京大学金克木教授、中国社会科学院亚洲太平洋研究所黄心川教授、北京师大史学研究所刘家和教授等的帮助，特此志谢。还有一些其他同志也曾对我们的工作给予帮助和关心，这里一并感谢。最后要特别提出的是商务印书馆的责任编辑陈廷祐先生，他尽管已经离休，仍坚持要把本书审编完稿。这使我们铭感不尽。

最后，由于我们对印度史研究不够，尤其是对印度文化史的一些专业理论和知识不甚熟悉，外文水平不高，错误之处在所难免，欢迎批评指正。

涂厚善

1992年4月

---

[1] 其中“印度词语发音注意事项”与中文译本关系不大；“撰稿人名单”基本上已见“译者的话”，因此，这两部分删去未用。供“进一步阅读的书目”绝大部分均无中文译本，故原文未译，仍作为附录刊印。

[2] 译者及其分工的章节表列于下：

闵光沛译12、13、15、30、31、33、34、35，共8章

庄万友译2、14、21、23、24、25、29，共7章

陶笑虹译3、4、10、11、26、27、28，共7章与“编者前言”

周柏青译5、7、8、9、20、22，共6章与“年表、地图及图片说明”

范铁城译1、17、18、19，共4章

涂厚善，32；蒲亨强，16；游巧荣，6，各1章

编者前言

G·T·加勒特主编的《印度的遗产》(原文以下简称“遗产”——译者)，问世于1937年。该书的撰稿人包括当时一些最有才干的专家。在它的15章中，有几章至今仍如在写作之时一样正确。尽管如此，第二次世界大战和印度独立，以及这两个重大事件以来观念的改变，使得一些章节完全过时了。另一些章节，由于大战以来作出的许多发现和提出的新理论而变得陈旧。

显然有必要对该书重作编写。15年前，拉加万·埃耶尔博士率先拟订了一个计划，并与一些撰稿人进行了联系。1968年，克拉伦顿出版社请我在埃耶尔博士收集资料的基础上，承担起完成这一著作的责任。我接受下来，并受权以我认为合适的方式为本卷委托作者并重订计划。正如由分布于世界各地的撰稿人构成的庞大合作项目几乎不可避免的情况，完成这一任务比我预期的费时更长，也更艰巨。但它终于完成了，谨将这个成果奉献给读者。成效如何不无疑虑，但作为撰稿人和编者为了说明印度如何得到往昔的遗产和世界如何得到印度的遗产所作的真诚努力，我希望读者将接受它。原来的《印度的遗产》尽管有许多长处，却存在若干空白。在填补这些空白并作出更全面评述的尝试中，日见清楚的是，原来的书名已经无法包容新出现的内容。它已不再是一种“遗产”。因此决定将本书定名为《印度文化史》，我希望这样做不致于过分不逊[①]。

---

① 甚至就本书的现有内容而论，它也有空白。我原拟收入关于吉普赛人的一章，

本书的许多章节出自国际上已负盛名的老一辈学者的手笔，同时我也毫不迟疑地求助于比较年轻、不那么出名的专家，看来这一做法是可取的。本书书稿来自5大洲中的4个大洲（而一位撰稿人现在第5大洲——非洲工作）这一事实本身便确实证明了印度在今日世界的重要性。

加勒特主编的原来的《遗产》中，有4篇书稿保留了。尊敬的拉达克里希南教授论述印度教的一章，内容真实而写作出色，经过编者的一些增补，仍被留用。类似地，经过编者的一些更改，保留了已故的S·N·达斯·古普塔教授的一章，他对印度哲学的不朽概述，仍为这一课题最有权威、最为全面的论文。已故的H·G·罗林森教授关于印度文化对西方世界的影响令人满意的一章也保留了，但在本书中它被分为两章，并由一位对该课题有专门研究的德 vi 国学者补述了最新的研究成果。马丁·布里格斯关于印度的伊斯兰教建筑的文稿也保留下来了，其中被删除的几页，是对一度争论而现已有定论的问题所作的讨论。除了这几章之外，所有的题材都是新作的。

我不曾试图以主编的资格强求为数众多的协助撰稿者将其文稿写成一种特定的格式，只是在一开始向他们说明，我希望本书要强调现代印度得自往昔的遗产和她给予当今世界的众多遗赠。我的主要任务在于力图使本书在词的拼写、表音法和印刷的惯例上有一个统一的规定，在于间或添写一些简短的解释性评语，在于对少数显然过长的书稿进行删节。至于从加勒特的《遗产》中保留下来的那几章则另当别论。

我的原订计划包括“独立后的印度”和“独立后的巴基斯坦”等

他们也是印度历史的组成部分；还有颇存争议的横跨太平洋的交往问题也可能在考虑之列，这些交往中有一些肯定早于哥伦布时代，尽管交往不多，又是间接交往。更严重的是缺少关于印度舞蹈的一章，那是印度对世界文化的最伟大贡献之一。

章节，这两章将概述这两个国家在最近25年中的主要趋向。但因考虑到本书的篇幅和其他章节已包括了当代情况的许多方面这一事实，我终于决定放弃这一计划。在安排这未写的两章之处，用一个简短的结论试图使这部书中纷繁的头绪归为一体。假如在这方面我可以自己作出一些评价，有的意见可能与某些撰稿人的论述相左，那么我是作为一个与南亚地区有过多年密切接触，对那个地区的人民及其文化怀有深厚感情的人，满怀敬意地提出我的看法的。

一些读者可能对加在字母上，甚至在人们熟悉的印度名字字母上为数甚多的发音符号感到不快。（译者按：为了排字上的便利，这种发音符号在中译本中没有排印出来。）对这种情况引起的烦恼，我负全部责任。鼓励说英语的公众在印度名字和术语的发音上要至少大致准确，是我毕生较次要的任务之一。读者将注意到紧接在这篇序言之后关于读音的意见。（译者按：这个意见是编者针对英语读者而作，中译本未译出。）

在目前情况下，像这样一部著作的主编面临的最大难题之一，在于本书的书名。原先的《遗产》出版时，除了其外交事务受印度控制的尼泊尔和像印度一样是大英帝国一部分的锡兰（现在正式称为斯里兰卡），整个南亚地区清楚无误地指的就是印度。而今天，这一地区包括5个完全独立的国家，其中，印度共和国无疑面积最大，人口最多。当“印度”一词在某种情况下用于超出印度现今疆界的地区时，有时这一事实导致表示抗议或许是可以理解的。作为一个极端的例子，我记得一名加德满都籍学生就愤愤不平地宣称，他的国家未得到应有的光荣，因为乔答摩·佛陀一无例外地被认为是印度人，而事实上他是尼泊尔人。印度和巴基斯坦之间的地方性紧张状态引起类似的抗议，其理由举不胜举。我承认民族感情的力量，我也无意冒犯南亚其他国家的公民，可是这里的“印度”，

有时候不可避免地必须从其最广义的历史意义上来加以理解。

无论如何必须记住,"印度"一词本身并不是出自印度,而是出自希腊。在穆斯林来到南亚之前,那个地区的任何一个居民连想都没有想过用这样一个名称来称呼自己的国度。印度河在梵文中为"信度"(Sindhu)。印度河地区(现在它的大部分为巴基斯坦)成为伊朗阿黑门尼德帝国的一个州,称为"欣都什"(Hindush),按这两种语言之间固定的变音,印度的 s 变成了波斯语的 h 。希腊人从伊朗人那里借用了这个词,称这条河为"印度河"(Indos),称这条河流经的国度为印度(India)。看来,对希罗多德来说,印度河盆地就是整个印度。 vii

至少从马其顿的亚历山大时代起,很可能还在他之前,希腊人就知道在印度河流域的那一边还存在另一条更大的河流,他们称那条河为恒河,出自梵语名称"殑伽"(Ganga)。顺便说一下,这后一个名字,现在不仅在印度语言中,而且在英语中,都被正式用于印度。鉴于它是该河两岸居民在约 3000 年间已知的这条圣河的名字,看来就无必要保留这一印度词汇的传统的变形。所以,我们这部书经常采用殑伽这一名称。

后来的古典时期作家,尽管其地理知识很不准确,却经常用印度这一术语指自喜马拉雅山延伸至海的这一大片土地。阿拉伯语"信德"(Hind)和波斯语"欣都斯坦"(Hindustan)在较后的一个时期中具有同一涵义。于是 2000 余年来,欧洲和西亚不顾政治边界地将"印度"一词用于整个南亚大陆。在这样的情况下,像"印度—巴基斯坦次大陆"这种累赘的说法就很不可能有了。我们只得保存"印度"之称,即令我们超出了今天印度共和国的版图。

最后是要对我在工作过程中得到的大量帮助和指导致以谢忱。首先,我必须感谢拉加万·埃耶尔博士,他在卸下其主编责任之前收集了若干章的初稿。我十分感激邓肯·德列特教授,是他

最早建议我承接这一任务，并作为我在伦敦的联系人，还为本书撰写了出色的一章。我要对全体撰稿人的慷慨合作和（在许多场合下的）耐心表示感谢；对其中的几位我要特别致谢，他们在最后一刻给我以帮助，一接到通知便马上写出了所需章节。许多同事在物色撰稿人选和其他重要事项上，给我以极为有益的建议——在这方面，我尤其想到W•G•阿切尔先生，J•M•德•琼教授，H•H•E•卢夫斯博士和S•A•A•里兹维博士。为成功地完成这一复杂的编辑工作，我得到亚洲文明系秘书乔斯琳•伯金夫人、系研究助理玛丽•哈钦森小姐和澳大利亚国立大学亚洲研究所打字室的女士们极为称职的业务帮助。牛津阿什莫林博物馆的J•C•哈尔博士在插图方面给予了无比宝贵的帮助。我还必须对克拉伦顿出版社工作人员堪称典范的耐心以及对我意见的信任表示感谢。

A•L•巴沙姆

堪培拉，1972年

viii 附言：

在本书付印期间，发生了若干重大的政治变动。东巴基斯坦分离出来成为独立的孟加拉国，发生在打印的定稿交出之前不久，本文中已作了注解。其后，为人熟悉的国名锡兰改为斯里兰卡，我不打算对本书的正文作相应的更改。再后来，印度的迈索尔邦变成卡纳塔克，几个小的山地土邦脱离了以前的阿萨姆。倘若我试图使南亚这些地区的每一最新情况都得到反映，势必会进一步延缓本书的问世。我恳请读者对这方面的不一致予以宽谅。

A•L•巴沙姆

1974年

年　表

公元前	政治、经济			文化和宗教	外国大事	公元前
		北　方	南　方			
2500年	史前史	石器时代—索安文化 约2400—1700年印度河流域文明	石器时代—马德拉斯文化		约2300年苏美尔—阿卡德文明的萨尔贡时期	2500年
2000年	印度河流域			约2000—1500年，印度—雅利安语发展为独特的语言	从其他印欧人中分离出来的雅利安人（印度—伊朗人） 约1750年，汉谟拉比	2000年
1500年	吠陀时期	约1500年，雅利安人入侵印度 H墓地的哈拉巴人		约1300—1000年，《梨俱吠陀》编成	米坦尼—胡里安国的雅利安人	1500年
1000年		恒伽河流域的雅利安人—憍萨罗国、迦尸国、毗迪河国—摩诃婆罗多大战		约1000—800年，《梵书》编成	雅利安人（伊朗人）占领伊朗	1000年
900年					975年，腓尼基人对印度商品的贸易	900年
800年		约800—550年，第3阶段—雅利安人开拓殖民地抵孟加拉		《摩诃婆罗多》开始编纂		800年
700年				约700年，白史婆阿鲁尼·乔达摩 约700—500年，轮回说的发展	7—6世纪，《伊利亚特》编成	700年
600年				约563/6—483/0年，乔答摩·佛陀	约600年，毕达哥拉斯与俄尔甫斯教	600年
500年	佛教时期		5世纪，南方的雅利安人 雅利安人开拓殖民地于锡兰 锡兰的水利	约500年，大雄奥义书编成	510年，波斯的大流士派斯库拉克斯沿印度河而下 希罗多德 428/7—348/7年，柏拉图	500年
400年		326年，亚历山大在旁遮普 321年，旃陀罗笈多建立孔雀王朝		三藏编成 约350年，波你尼 原型的考提利亚《政事论》	323年，马其顿的亚历山大卒	400年

公元前	政治、经济				文化和宗教		外国大事	公元前
		北方		南方				
300年	孔雀王朝	305年，击败塞琉古·尼卡托 约272/3—232年，阿育王		锡兰王帝须 孔雀王朝在德干 泰米尔诸王国：朱罗、潘迪亚、基腊罗普特拉、萨蒂亚普特拉	恒河流域的赤陶器 原型的鹿野苑窣堵波 约公元前3世纪，最初的阿旃陀石窟 最古的泰米尔（婆罗谜）铭文 早期形式的巴克提		埃及、希腊的大夏诸王国及东南亚同印度的接触 285—247年，托勒密·菲拉泽尔弗斯	300年
200年	入	约183年，孔雀王朝灭亡 约183年，巽伽王朝建立 约150年，米南德统治旁遮普的印度—希腊大夏王国			波颠阇利			200年
100年		甘华王朝灭亡 羯陵伽国王卡罗毗拉	萨达瓦哈纳王国	西穆卡在德干建立萨达瓦哈纳（安陀罗）王国	约公元前1世纪，《罗摩衍那》最终编成		发现季风	100年
公元前 公元后	侵 时			约20—50年，阿里卡梅杜——南印度与罗马贸易的港口	约公元10年，卡莱洞窟寺庙 马鸣 圣托马斯把叙利亚的基督教传到南印度 1—3世纪，泰米尔《八大诗选》 约100年，贝格拉姆的象牙制品	公元前30年—公元550年，印度与罗马世界之间的交往	东南亚在印度化中 公元68年，佛教传入中国	公元前 公元后
100年	代	78年，塞种纪元的开创 贵霜王朝在西北印度 贵霜王迦腻色伽 塞种人（西徐亚人）在乌奇和卡提阿瓦	萨达瓦哈纳王朝		约100—200年，《摩奴法典》定稿 2世纪？跋婆医生阇罗伽 第4次佛教结集——大、小乘之间的分裂 约150年，龙树 犍陀罗艺术		公元99年，图拉真在罗马接见印度使节 诺斯替教的发展	100年
200年				约250年，萨达瓦哈纳王朝衰落 约300年，帕拉瓦王朝崛起				200年
300年	古典（发	319／20—335年，旃陀罗·笈多一世建立笈多王朝			《往世书》 《五卷书》			300年

公元	政治、经济				文化和宗教	外国大事	公元
		北方		南方			
	多）时期——北印度的中世纪	约335—375年，沙摩陀罗·笈多 约375—414年，旃陀罗笈多二世·超日王	建志（马德拉斯邦）的帕拉瓦王朝 南印度的中世纪诸王朝	约4世纪，摩由罗沙曼建立卡达姆巴王国			
400年		400—411年，法显访印 约415—454年，鸠摩罗笈多，胡纳人在西北印度 454—467年，塞犍陀·笈多			约400年，无著 山奇的印度教寺庙迦梨陀娑	476年，罗马帝国亡	400年
500年		头罗曼和米希拉古拉（旁遮普和迦湿弥罗的胡纳统治者）暂时征服北印度 约540年，笈多帝国灭亡 约550年，瞿折罗王朝始建	早期遮娄其王朝（西德干和中德干）	约550年，早期的遮娄其王朝	499年，数学家、天文学家圣使第一	中国阿弥陀佛佛教的发展	500年
600年		606—647年，羯若鞠阇国王曷利沙（伐弹那） 629—645年，玄奘访印 647年，瞿折罗诸统治王朝			约578年，巴达米洞窟寺庙 最晚期的阿旃陀绘画 南印度的巴克提运动 波那 628年，数学家、天文学家梵藏 约660—710年，檀丁 约670年，马默拉普拉姆诸寺庙 680—730年，有吉	632年，穆罕默德卒 中国雕刻显示出印度的影响	600年
700年		712年，阿拉伯人在信德 约760年，波罗王朝兴起 约800年，达磨波罗攻占羯若鞠阇 戈文达三世将他逐出 约800年，纳加巴塔二世攻占羯若鞠阇	孟加拉和比哈尔 瞿折罗—波罗提诃罗王朝	约757年，拉什特拉库塔王朝推翻遮娄其王朝 拉什特拉库塔国王戈文达三世	约775年，凯拉萨庙，埃洛拉 9世纪，商羯罗大师	750—1258年，巴格达的阿拔斯哈里发国家 梵文著作被译成阿拉伯文 约800年，爪哇的婆罗浮屠寺	700年
800年							800年

公元		政治、经济 北方			南方	文化和宗教	外国大事	公元
	诸王朝	约836—890年，米希拉·波阇	的波罗王朝		约850年，朱罗王朝兴起 约888年，帕拉瓦王朝灭亡		845年，佛教在中国受到迫害	
900年		890—910年，摩醯陀波罗 916年，拉什特拉库塔国王因陀罗三世占领羯若鞠阇		后期遮娄其王朝（东德干） 坦焦尔的朱罗王朝 （马德拉斯土邦）	约973年，遮娄其王朝再度获得霸权 985—1014年，朱罗统治者罗阇罗阇一世	约950—1050年，建造卡朱拉霍寺庙 朱罗的青铜制品		900年
1000年	中世纪	1001年，加兹尼的马茂德开始袭击印度 1024/5年，毁索姆纳特 1031年，占领旁遮普			1012—1044年，拉金德拉一世扩大朱罗王朝的征服地	约1000年，坦焦尔的朱罗寺庙 约1000年，新护 约1000—1070年，安主 1031年，阿布山的耆那教寺庙	999—1030年，加兹尼的马茂德 比鲁尼 拉金德拉派遣朱罗水军远征东南亚	1000年
1050年		拉杰普特诸王朝	波罗王朝			印度的苏非派	1038—1157年伊朗的塞尔柱克王朝	1050年
1100年	纪	约1118—1199年，孟加拉犀那王朝			约1110年，霍伊萨拉王朝兴起	1137年罗摩努阇卒 1150年，数学家、天文学家作明第二		1100年
	诸王朝	1142—1173年，古吉拉特乔卢基国王鸠摩罗波罗 1173—1206年，古尔的穆罕默德·宾·萨姆（穆伊兹—乌德—丁·穆罕默德） 1192年，在塔拉因击败普利色毗罗阇	犀那王朝（孟加拉的）	中部和南遮娄其王朝 坦焦尔的朱罗王朝 南印度的中	约1189年，遮娄其王朝衰亡	金月 霍伊萨拉式建筑 ？1197—1276年，摩陀婆		
1200年	—	德里的突厥苏丹国			约1216年，潘迪亚王朝兴起	1198年，德里建成第1座清真寺	约1200年，阇耶跋摩七世建吴哥通城	1200年

公元		政治、经济 北方		南方	文化和宗教	外国大事	公元
	德	1229年，伊勒图特米什被承认为德里苏丹 1266—1287年，巴勒班 约1290年，哈勒吉王朝兴	世纪诸王朝 毗阇耶纳伽罗帝国 马杜赖的潘迪亚王朝 部德干的霍伊萨拉王朝	约1267年，朱罗王朝衰亡 约1310年，哈勒吉将领马利克·卡富尔为穆斯林占领德干	1225年，库特卜塔建立 约1230年，科纳拉克太阳庙 1253—1325年，阿米尔·胡斯劳 1271—1296年，虔诚派作家杰纳内斯瓦拉	1258年，蒙古人摧毁巴格达	
1300年	里苏丹国	1290—1316年，阿拉乌德—丁·哈勒吉 1300—1307年，蒙古人三次入侵 1320年，胡斯劳汗 1325—1351年，穆罕默德·宾·图格卢克 1338年，孟加拉脱离德里而独立 1351—1388年，菲鲁兹沙 1398年，帖木儿劫掠德里	巴曼王国	1336年，毗阇耶纳伽罗兴起 1347年，随着巴曼王朝的兴起，德干脱离德里而独立			1300年
1400年	时期	1412年，图格卢克王朝亡 1414—1451年，萨伊德王朝 1451—1489年，巴赫洛尔·洛迪（阿富汗洛迪王朝建立者）	艾哈迈德纳加尔	1422—1526年，巴曼王朝比达尔时期 1482年，巴曼王朝衰亡 1498年，瓦斯科·达·伽马到达印度	约1400—1470年，罗摩难陀 1440—1518年，卡比尔 1469—1539年，古鲁那纳克 1473—1531年，瓦拉巴大师 1485—1533年，阇多尼耶	欧洲和中国在东南亚的影响扩大	1400年
1500年	莫卧	1506年，苏丹锡坎达尔·洛迪建亚格拉 1526年，巴布尔在德里 1538—1545年，舍尔沙（阿富汗的） 1555年，胡马雍重新占领德里 1556—1605年，阿克巴		艾哈迈德纳加尔、比贾普尔和高康达的苏丹成为什叶派信徒 1565年，德干诸苏丹击败毗阇耶纳伽罗	1532—1623年，图尔西达斯 1542—1545年，圣方济各·沙勿略在印度 莫卧儿画派	1501—1524年，伊朗萨法维王朝建立者沙·伊斯玛仪	1500年

公元		政治、经济 北方	南方	文化和宗教	外国大事	公元
1600年	儿王朝	1583年，阿克巴接见英国伊丽莎白一世派遣的商人 1605—1627年，贾汉吉尔 1608年，苏拉特的东印度公司 1628—1658年，沙贾汉 1658—1707年，奥朗则布	1633年，艾哈迈德纳加尔亡 1677—1680年，西瓦吉缔造马拉塔国家	1566年，印度始有印刷机 建造法特普尔—西克里 1579年，托马斯·史蒂文斯神父 1598—1650年，图卡拉姆 1603—4年，编纂《古鲁格兰特·沙哈卜》 1631—1653年，建造泰姬陵	1581—1629年，沙·阿拔斯一世 1598年，河外地的阿卜杜拉汗·乌兹别克卒 1642—1666年，沙·阿拔斯二世 1662年，岸沙希将沙塔里教团迁往马来群岛	1600年
1700年	——	奥朗则布卒 1739年，伊朗的纳迪尔沙入侵 1761年，第3次帕尼帕特战役	1681—1707年，奥朗则布在德干	1699年，古鲁戈宾德·辛格创建锡克教卡尔萨 "坎格拉"帕哈里绘画风格	1683年，突厥人在维也纳被打败	1700年
1800年	英属	1793年，孟加拉的固定赋额制 1835年，麦考莱的关于教育的决议 1857/8年，士兵兵变和起义 1858年，英王接管东印度公司的权力 1876年，维多利亚成为印度女皇 1878年，印度协会成立		1784年，威廉·琼斯爵士建立孟加拉亚洲学会 1772—1833年，拉姆·莫汉·罗伊 1800年，威廉堡学院成立 1817—1808年，萨伊德·艾哈迈德汗 1828年，梵社（后来的梵天斋会）成立	1788—1860年，叔本华 1808年，F·冯·施莱格尔发表《论印度人的语言和智慧》 1838年，通往印度的陆路开通	1800年
1900年		1885年，印度国大党成立 1906年，穆斯林联盟成立 1909年，莫利—明托改革		1834—1886年，罗摩克利希那 孟加拉文学复兴	1869年，苏伊士运河开通	1900年
1910年	印	1914年，民族主义者随自治运动恢复活动 1919—1924年，哈里发联合会 1919—1942年，甘地的非暴力不合作运动		1869—1948年，圣雄甘地 1872—1950年，室利·奥罗宾多 1875年，达亚南达·萨拉斯瓦蒂建立圣社		1910年
1920年		1921年，蒙塔古—切姆斯福德改革 1929—1931年，圆桌会议		1891年，摩诃菩提会成立		1920年
1930年	度	1930年，伊克巴勒建议成立"巴基斯坦" 1935年，印度政府法		1913年，泰戈尔获得诺贝尔文学奖	1914—1918年，第一次世界大战	1930年
1940年		1940年，巴基斯坦决议案 1947年，独立和分治				1940年
1950年	—				1939—1945年，第二次世界大战	1950年
1960年		1961年，葡萄牙人离开印度				1960年
1970年		1971年，孟加拉国成立				1970年

目　　录

第3部分　挑战与反应——西方人的到来

第4部分　印度与外部世界

插图目录

卷末

13. 毗湿奴神的公猪化身，沙岩。乌达亚吉里(中央邦)，公元5世纪早期。J·C·哈莱

14. 湿婆神庙(Sivālaya-Malegitti)。巴达米(迈索尔邦)。公元7世纪前半期。J·C·哈莱

15. 出自埃格穆克林伽姆的湿婆神头像，有斑点的红沙岩。马土腊。公元4—5世纪。牛津，阿什莫林博物馆

16. 舞王湿婆，青铜像。出自泰米尔纳杜，也许是坦焦尔地区的普杜科泰。朱罗王朝，公元10世纪。伦敦，维多利亚与艾伯特博物馆

17. 菩萨。犍陀罗（希腊佛教的）。公元2—5世纪。印度考古调查团提供

18. 卡莱：讲经堂洞窟内景。约公元前150年。印度事务部

19. 纳西克：向阳窗和马蹄形拱。约公元前150年

20. 弓形竖琴和长笛。阿马拉瓦蒂。约公元200年。不列颠博物馆

21. 辩才天女手中的七弦琴。约公元900年。不列颠博物馆

22. 阿杰米尔：大清真寺。约公元1200年。加尔各答，印度博物馆

23. 德里：库特卜塔。公元1232年。加尔各答，印度博物馆

24. 德里：胡马雍陵。中央省，印度国家铁路局

25. 法特普尔—西克里：凯旋门。公元1575年。选自S·M·爱德华兹与H·L·O·加勒特合著：《莫卧儿在印度的统治》(牛津大学出版社)

26. 亚格拉：泰姬陵。公元1632年。印度事务部

27. 临终前的伊纳亚特汗，袖珍画。17世纪早期。牛津，波德利图书馆

28. 阿斯瓦里·拉吉尼(一种拟人化的音乐调式)。17世纪早期选自劳德的《拉格花环》。牛津、波德利图书馆

29. 湿婆和雪山神女，象牙雕像饰板。出自南印度，约公元1700年。伦敦，维多利亚与艾伯特博物馆

30. 腰带(patkā)，模板印花彩色棉布。拉贾斯坦。17世纪后期或18世纪早期 伦敦，维多利亚与艾伯特博物馆

31. 坐佛，镀金青铜像。中国，前赵王朝。公元338年。艾芙利布伦戴奇收藏馆

32. 立式观音，镀金青铜像。中国，唐朝中期。公元7世纪后期。艾芙利布伦戴奇收藏馆

地图目录

（卷　末）



第1章　绪论

A·L·巴沙姆

世界上有四大文明摇篮，文化的种子从这些地区传播到全球各地。按照由东及西的次序排列，它们是：中国、印度次大陆、“肥沃的新月形地带”和地中海地区（尤其希腊和意大利）。在这四个地区中，印度理应得到比它通常享有的更高的声誉，因为仅据最低的估计，印度就曾深深地影响过亚洲大部分地区的宗教生活，为东南亚整个文化提供了极为重要的成分，并且直接或间接地将它的文化影响扩展到世界各地。

西方世界普遍认为，在受到欧洲学术、科学和技术的影响以前，“东方”在许多世纪中即使有所变化，也是十分微小的。他们认为，“东方智慧”几千年不变，它保存了一些永恒的真理，而西方文明则几乎已将这些永恒的真理忘却了。另一方面，在一段不很确定的时期内，“东方”一直没有得到较发达的西方国家的引导，因而对进入近代世界的混乱局面缺乏准备。

以前好几代有识之士无疑对上述想法深信不疑。即使从19世纪的观点看来，这些思想中可能还包含着一点真理，但是没有理由相信，印度在较早时期的变化速度会比世界其他地区更慢一些。只是16世纪以后，那时许多因素的联合作用导致欧洲在科学技术方面取得越来越快的进步，才开始出现了关于亚洲一成不变的神话。

印度事实上一直在不断地变化着。笈多时期的文化不同于孔雀时期，中世纪时期的文化又不一样。伊斯兰教的信徒们使情况

发生了很大的改变，四位大莫卧儿皇帝治下印度穆斯林文化的高度繁荣则带来了更多的变化。尽管印度的宗教生活充满“古老智慧”，它还是在千百年的过程中发生了巨大的演变。在早期希腊哲学家和圣托马斯·阿奎那[①]之间的时代，佛教发展成为印度一次伟大的宗教运动，几乎完全改变了它的观念，后来趋于衰落，最终淹没于它所由产生的印度教之中；当然这是发生在佛教传法师们将它的启示传遍了半个亚洲之后。在留存至今的第一座印度教石庙建成之前，雅典的卫城至少已经有了500年的历史。一些最著名的印度教神祇，如加内萨、哈奴曼，直到基督纪元以后很久才被证实。印度教的其他一些特征，如对罗摩神的崇信和一种称为“诃陀瑜伽”(hatha yoga)的复杂而难练的健身功法，其出现都比基督教晚好几个世纪。

2 然而，印度文化生活的一些更加古老的篇章，都比我们所知的西方文化要久远得多。整部《梨俱吠陀》在《伊利亚特》之前就已撰成，而在今本的《旧约全书》中，很难找到甚至与最晚的《梨俱吠陀》颂歌同样古老的内容。某些流行的印度教习俗和信仰，如圣牛崇拜和菩提树崇拜，与史前的哈拉巴文化同样古老，甚至可能更早一些。事实上，在4000多年中，印度的每一代人都给后代留下一笔遗产，尽管只是一点一滴。

没有一个国家象印度那样，有如此漫长而绵延不断的文化。虽然世界上还有更加古老的文明（以埃及和伊拉克地区的最为著名），但这些文明实际上已被那里的居民遗忘，并且被新侵入的文化所掩盖，以致没有人还能记诵《死者之书》或《吉尔伽美什史诗》，在现存的传说中也没有留下任何关于拉美西斯二世或汉谟拉比这

① 圣托马斯·阿奎那(St·Thomas Aquinas，约1225—1274)，中世纪意大利基督教神学家、经院哲学家。他对基督教神学进行了哲学探讨，在宗教哲学研究中占有重要地位。 ——译者

些伟大帝王的记录。直到19世纪，学术研究的成果才使这些湮没无闻的历史人物重新为人所知。如果说他们在今天被视为民族的英雄人物，其名字被他们本国的每一个学童所诵记，那并不是由于这些国家具有历史的秉赋，也不是因为其人民具有很强的记事能力。

另一方面，印度的婆罗门却至今还在每天祭拜时反复诵唱3000多年前编写的吠陀颂歌，而传说则使人们追忆起在大约同一时代的那些英雄式的首领，以及他们进行的伟大战役。在文化传统延续的时间长短方面，中国次于印度，而希腊仅列于第三。

前吠陀的哈拉巴文化把圣畜和圣树、母神以及专心于个人洁净，还有不甚肯定地把印度文化其他一些方面的内容传给了后世。吠陀雅利安人传给后世的是许多神祇、吠陀颂歌、印度教一些最重要的个人仪式、家长制和父系家族制以及马匹。后期吠陀时代(约公元前1000——前600)则对思考终极原因、探索神和轮回学说、寻求摆脱转生和神秘灵知产生了热情。在社会生活和物质文化领域，同一时期还形成了印度教社会的四个等级(瓦尔那)，从西亚引进了铁器，象的驯养，又将部落发展成为王国。

此后的300年间，铸造的钱币流行起来，哈拉巴文化时期已经出现、后来显然又被遗忘了的文字书写，也得到更广泛使用。以佛陀为首的异端导师们，传播了一些忽视神祇、吠陀经和婆罗门的新教义，文明的区域稳步地扩展到次大陆更为偏远的地区。

前此时期的政治发展，导致产生了印度的第一个大帝国——孔雀帝国，从而使次大陆的大部分地区第一次统一在一个政府之下。该时期(约公元前320—前185)内产生了马基雅维里①式的

① 马基雅维里(N.Machiavelli，1469—1527)，文艺复兴时期意大利政治思想家、历史学家，著有《君主论》一书，主张君主专制，认为政治是权术，为了达到目的，可以不择手段。 ——译者

治国安邦政治理论体系，它与号称是著名《政事论》一书作者的大臣考提利亚之名联系在一起。从孔雀王朝还流传下来印度现存最早的石雕作品，最古老的人工岩洞和最早的佛教卒塔婆①。在阿育王(约公元前 272—前 232)治下，佛教的影响日增，并传播到了锡兰。

孔雀王朝与笈多王朝之间的500年时间（约公元前 184 一公元 320)，印度文明得到了巨大的发展，这部分地是由于种种入侵者和商人带来的新影响，部分地是内部发展的结果。以毗湿奴神和湿婆神为中心的新形式的虔诚宗教出现了，因此又编写了《薄伽梵歌》，该书是当今最有影响的印度教经典。佛教内部产生了大乘派佛学，该派流传到了中国。各种法律学派也出现了，它们把早期的许多惯例编纂成书面形式的法典。印度的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》也被编纂成了接近今本的形式。宫廷文学开始从逐渐消亡的原始形态中显现：有从描写英雄人物到抒发情感的戏剧，也有辞藻优美、构思新颖，而且充满深厚与真挚感情的韵文。从逻辑上推理的哲学流派产生了，与以前的宗教导师迥然不同，他们的论点大多采用类推法得到的。随着贸易的扩展，与东南亚的接触日益密切，该地区开始接纳了印度宗教与文化中的许多特点。以上例举的也许仅是 19 世纪以前印度历史上最有建树的这个时期诸多创新中的很少几项。

从笈多王朝兴起到戒日王去世这一时期(320—647)，可以实在地称之为印度文明的古典时期。在这个时期中，产生了印度古代最伟大的雕刻作品，创作了如迦梨陀娑的诗歌和戏剧这样最杰出的文学作品。这也是以阿旃陀为代表的现存最优秀的古代印度壁画问世的时代。该时期内人们的知识也大为增长。印度对世界

① 卒塔婆(stupa)，印度塔，内有神龛，供奉圣骨、圣物。——译者

虔诚宗教的一个小宗派诞生了，而大约在这一时期之末，锡克教又作为一个尚武的团体而复兴起来，并在下一个世纪混乱的政治生活中起了重要的作用。

到 18 世纪，莫卧儿帝国瓦解，英国东印度公司的势力则稳步扩张。这是印度文明普遍衰落的时代，但是这块国土上人的精神仍在起着作用。迄今不大作为文学表达工具的乌尔都语，当时却在德里和勒克瑙没落的宫廷内被用来写出了优秀的诗篇；由于某种无法解释的奇迹，18 世纪末在喜马拉雅山脚一些地方王公的小宫廷里，一些画家绘出了具有前所未有的美感和感染力的画卷。19 世纪以降，次大陆受到西方文化最彻底的影响，创新日多，不胜枚举。

以上对印度文化演变历史的粗略回顾足以说明，只要文明在那里存在，这个国家就从未停滞过，并且是一直在稳步地发展着。印度有 4000 多年的文明，这部文明史中的每个时期都为今天留下了一份遗产。

除了人类历史留下的这笔巨大遗产之外，次大陆的人民还从自然界本身继承了另一笔馈赠——次大陆的土地和气候。在人类存在以前千千万万年代中，原始的力量就已使地球表面定型，我们若不了解南亚人民从这些力量那里得到什么，就无法理解南亚的一切。从这个意义上说，也许印度最重要的遗产是巨大的喜马拉雅山脉，没有它，这块土地几乎无异于一片沙漠。

当中亚高原在春季逐渐转暖的时候，热空气上升，夹带着大量云块的海风便从印度洋被吸引到高原地带，移动的云层受到高山阻挡，就把携带的雨水洒落在这片灼热而干燥的原野上。每年 6 月开始的季风大约延续三个月，带来了全年的降雨量。除沿海地带和其他一些地理条件特别优越的地区，别的季节只有极少的雨量，甚至完全无雨，因此，几乎整个次大陆的生活都依赖着季风。

虔诚宗教的一个小宗派诞生了，而大约在这一时期之末，锡克教又作为一个尚武的团体而复兴起来，并在下一个世纪混乱的政治生活中起了重要的作用。

到18世纪，莫卧儿帝国瓦解，英国东印度公司的势力则稳步扩张。这是印度文明普遍衰落的时代，但是这块国土上人的精神仍在起着作用。迄今不大作为文学表达工具的乌尔都语，当时却在德里和勒克瑙没落的宫廷内被用来写出了优秀的诗篇；由于某种无法解释的奇迹，18世纪末在喜马拉雅山脚一些地方王公的小宫廷里，一些画家绘出了具有前所未有的美感和感染力的画卷。19世纪以降，次大陆受到西方文化最彻底的影响，创新日多，不胜枚举。

以上对印度文化演变历史的粗略回顾足以说明，只要文明在那里存在，这个国家就从未停滞过，并且是一直在稳步地发展着。印度有4000多年的文明，这部文明史中的每个时期都为今天留下了一份遗产。

除了人类历史留下的这笔巨大遗产之外，次大陆的人民还从自然界本身继承了另一笔馈赠——次大陆的土地和气候。在人类存在以前千千万万年代中，原始的力量就已使地球表面定型，我们若不了解南亚人民从这些力量那里得到什么，就无法理解南亚的一切。从这个意义上说，也许印度最重要的遗产是巨大的喜马拉雅山脉，没有它，这块土地几乎无异于一片沙漠。

当中亚高原在春季逐渐转暖的时候，热空气上升，夹带着大量云块的海风便从印度洋被吸引到高原地带，移动的云层受到高山阻挡，就把携带的雨水洒落在这片灼热而干燥的原野上。每年6月开始的季风大约延续三个月，带来了全年的降雨量。除沿海地带和其他一些地理条件特别优越的地区，别的季节只有极少的雨量，甚至完全无雨，因此，几乎整个次大陆的生活都依赖着季风。

将有用的水储存起来，在耕作者中恰当地分配，这是印度生活中一个非常重要的因素。它是2500多年来印度政府一直最为关注的问题之一。本书所讨论的高度发展的印度文明，的确一直依赖于、而且至今还在很大程度上依赖于灌溉，而灌溉又是政府为其自身的存在要加以促进和监督的。在过去，每逢雨量不足时就会发生饥荒；只要地方政府政令不行，软弱无能，灌溉就会被忽视，水坝遭到毁坏，河渠被泥草淤塞，从而引起严重的苦难。因此，村民们学会了不依赖统治者而自行合作，在一个受本地人尊敬的首领组成的委员会——潘查亚特领导下，建立起自己的村社政府，管理诸如灌溉等关系到公共利益的事务，并且尽量不通过王室法庭来解决各种争端。在很大规模之内，这种气候也许助长了专制主义制度，但在地方的层次上，它又使依靠讨论的政府必不可少。

不能认为南亚的气候条件是造成懒散习气和清静无为的原因。在一年之中，总是有些时候田间没有什么农活可干，但是在次大陆的大部分地区，以不同的方式，大自然的挑战仍与北欧和美洲同样的严峻。4月和5月是一年中最干旱的季节，也是最炎热的季节，在这样的条件下谋生或许与在北方的寒冬同样困难。雨季则带来另一类问题：几乎连绵不断的大雨、洪水毁灭了成千上万的生命，河流改道，疫病流行，蚊虫叮咬还会带来疟疾、象皮病等等疾病的病源。此外，在冬季，虽然白昼阳光充足，气候温和，夜间却十分寒冷，尤其是巴基斯坦和恒河流域西部地区更甚。午夜气温可能低于或仅仅略高于冰点，在这种时候，因为无所遮蔽而引起的死亡仍时有发生。只有在半岛两侧沿海的热带地区，气候才允许相当多的人口依靠椰子、香蕉和印度洋丰富的鱼类产品为生，而无需付出过分艰苦的劳动或作长远考虑；在这些条件优越的地区，居民人数超过了2000多年前在同样生活方式下所允许的人口限度。

一年的不同季节中极度炎热、极度多雨或极度干燥的状况，一

直被看成是热带和亚热带大自然的丰富的赠予。事实上次大陆的气候总是趋向于极端，这也可能影响到印度人的性格及其对待生活的态度。因为，虽然印度一位最伟大的导师① 曾规劝人们行“中庸之道”，但他的后代并非总是遵行此道，严格的禁欲和纵情的享乐这两种极端往往并行不悖。

喜马拉雅山山南有一片次大陆最广袤的平原，在古代，文明就以这里为中心向四处扩展。这平原由印度河（又称信德河、欣度河）和殑伽河（即恒河）带来的泥沙淤积而成，天然就十分肥沃。但是多少世纪以来它养育着稠密的人口，这些人口中的农民又用最为简易可得的肥料——牛粪作燃料。因此，平原地带土地的肥力降低了，到上世纪之末，许多地区的生产率落到了最低点，直到近年来引进了化肥和传播了更先进的农艺知识之后，才开始有所回升。而在古代，希腊的梅伽斯梯尼（约公元前 300 ）及他以后的外国旅游者都提到过那里土地肥沃，农民丰衣足食，身体健康等情况

殑伽河以南是文迪亚山脉和长而美丽的纳尔马达河，把北方和马哈拉施特拉高原地带分开，这高原地带通常称为“德干”（Deccan，源于梵文 dakshina，意为“南方”）。这个地区的土壤不象大平原地区那样肥沃，但至少 2000 年来一直是强悍而尚武的农民的家园，每当有精明强干的领袖把他们的部族联合起来，这些农民就会趁邻邦政治衰微之机，向北方、东南方和南方更加富饶的地带进行袭击。

从德干高原朝南或东南方向，地势慢慢变得较为平坦，土质也较肥沃。半岛东岸的沿海地带，是一些肥沃的河网平原。从历史上看，其中最重要的平原地区是从马德拉斯延伸到科摩林角（印度

---

① 指佛教创始人释迦牟尼，他主张人们实行“八正道”这种中庸之道，以得到解脱。——译者

极南部，又称坎亚库马丽[1]）的泰米尔纳杜。2000多年前，泰米尔人在这里创造了一种不依赖雅利安人北方的相当先进的文明，尽管这个地区仍是整个印度文化区域的一部分，但在其整个历史发展的过程中，却始终保持了一种与北印度有区别的意识，并珍惜地保存了它自己的语言。泰米尔人对待北方雅利安人的态度，也许同威尔士人对待英国人的态度相似，所不同的是许多威尔士人以英语为母语，而泰米尔人则极少以泰米尔语以外的语言作为母语。

印度从遥远的过去承继来的又一笔遗产是她的人民。尽管有难以逾越的高山隘口和浩瀚的大海阻挡着进入印度的通路，但是早自旧石器时代就有小群的原始人类流入次大陆，后来人们就一直在设法来到这里。他们可能就是印度三大种族之一——原始澳语人的祖先，这样称呼是因为他们与澳大利亚的土著人种十分相似。在印度半岛较荒凉地带的部落民中，仍能见到纯原始澳语人种的存在，而且几乎在次大陆的任何地方，尤其是在低级种姓的居民中，都可以追寻到原始澳语人种的特征。其典型的体征是：身矮，皮肤黑，鼻宽，口大。

印度居民的第二大支是古地中海人，他们通常被泛称为达罗毗荼人，但现今的人类学家不主张用这个名称。这些居民似乎是在印度河流域文明发祥之前不久，从西方移入南亚的，他们可能为奠定哈拉巴文化的基础作出过贡献。他们体态优美而颀长，面部轮廓清晰，鼻呈鹰钩状，特别在操达罗毗荼语的属较高等级的居民中，仍能见到这种典型的存在，但它在次大陆各处也有发现。

第三支，是公元前第二千纪中来到印度的雅利安人，他们所操的印欧语与古典欧洲语有亲属关系。有些人认为，他们是分成两

---

[1] 坎亚库马丽(Kanyakumari)，为科摩林角崇奉的难近母神之名。——译者

批或更多批相继涌入次大陆的。较早的入侵者具有圆头型(或称短头型)的特征，被称为阿尔卑斯人或亚美诺伊德人；较晚的一支具有长头型的移民，是典型的高加索人，体征与北欧人种相似。这些自称为雅利安人的移民，早在进入印度之前就已经与其他人种发生混杂，而他们的到来意味着次大陆文明的严重衰落，这种衰落现象延续了好几个世纪，只是在本地文化丰富了雅利安文化之后，它才开始向前发展，形成印度的古典文明。有足够的理由认为，在最终成型的文化产物中，非雅利安成分比雅利安成分更多。今天，主要在巴基斯坦、克什米尔和旁遮普等地仍能见到高加索人种的存在，但即使在这些地区，人们也很少能看到纯粹或接近纯粹的该人种标本。从这里再向东或向南，这一人种的分布便越来越稀少了。

原始澳语人、古地中海人和高加索人(即印欧人)，是印度居民中最有代表性的3个人种，但决不是仅有的人种。几乎所有的中亚细亚种族都曾进入印度。突厥人在同属突厥族的穆斯林进入之前很久，就已经在今巴基斯坦的大部分地区建立起统治家族。早自史前很久起，各种种族的蒙古人就相继穿越喜马拉雅山和东北部的山口进入印度。穆斯林统治阶级运进了大量的非洲籍奴隶，他们在此后很长一段时期内一直与普通居民相结合。波斯和阿拉伯的商人从基督纪元之前起，就在西部沿海一带定居下来，有些人还娶印度妇女为妻，其后代已经无法与其他居民区分开来。其他一些人，如人数不多却富有活力的帕西人社团，一直保持了他们血统的纯洁。各种族的欧洲商人和征服者也留下了他们的人种特征。印度西海岸和锡兰一带的一般居民中，有着相当多葡萄牙人血统的成分，而居住在印度其他地区的所谓英—印裔社团，是由于大量欧洲(不仅是英国)士兵和商人与印度妇女联姻和私通而形成的。

所以，在读到以下章节时，我们不应忘记印度在气候、土地条件和居民等方面继承下来的恒久遗产，它们是印度高度发展的文明赖以存在的基础，而且在其未来世纪的兴衰际遇中，还将多少是不变地继续制约着印度人民的生活。

第1部分　古代的遗产

第2章　印度河文明

B・B・勒尔

11　4千多年前，印巴次大陆西北部繁荣着一种文明，它得名于该地区的一条主要河流，通称为印度河文明。然而，它事实上远远超出印度河流域的范围——西起南俾路支海滨的苏特卡根一多尔，东至北方邦恒河一阎牟那河河间地上游的阿拉姆吉尔普尔；北自几乎紧靠喜马拉雅山脉下丘陵地带的鲁帕尔，南到纳尔马达河与塔普蒂河之间的一条小河吉姆河河口的薄伽特拉弗。换句话说，印度河文明的占地面积从西至东横跨1600公里，自北到南纵深1100公里；如果未来发现印度河文明的范围更广的话，那也不足为奇。这是一片比当时埃及和美索不达米亚文明所覆盖的面积合起来还要广袤得多的地区。整个地区达到很高的生活水准，它几乎反映到生活的每个领域。

印度河遗址——无论是巴基斯坦的哈拉巴或者莫亨焦一达罗，还是印度的卡利班根、洛塔尔或者苏尔戈达德——使参观者惊讶的第一件事就是城镇的规划。人们可以发现，大街小巷是根据预定的规划安排的：主要街道由北向南，横街和小巷与它们成直角。在卡利班根，南北向街道中一条主要街道有7.2米宽，其他南

北向街道则是它的宽度的四分之三。横街和小巷又是南北向窄街宽度的一半或者四分之一。这类精心设计的典型住宅区通常称为"下城",它本身仅是整个居民点总体的一部分。因为在哈拉巴、莫亨焦—达罗、卡利班根和苏尔戈德达,都有面积比"下城"小并总是位于它的西部的"城堡"。在洛塔尔,虽然没有发现上述那样的"城堡",似乎也存在相似的设计,因为在土坯块垒成的高高的台基上,筑有比较重要的建筑群。与之形成鲜明对比的例子是当时美索不达米亚的乌尔,那里没有这种精密的设计,主要街道随需要而蜿蜒曲折。

哈拉巴和莫亨焦—达罗的房屋都用窑砖砌成。在卡利班根和洛塔尔,虽然多数住房使用土坯砖,但是窑烧的砖则大量用于修建排水沟、水井和游泳池,特别是在后期的遗址(见下,原书第14页)上用于修建船坞。这样的砖在当时的美索不达米亚或者埃及是罕见的。在大面积被发掘的莫亨焦—达罗和卡利班根,普通房屋都有庭院,庭院四周有 4 — 6 间起居室,此外有一个洗澡间和一间厨房。不过,大房屋可能有多达 30 个房间,许多房屋遗存的楼梯表明有 2 层楼。多数房屋有自己的水井供应淡水,此外还有公用水井。污水通过用窑砖砌成的、覆盖得极好的街道排水沟排放。排水沟每隔一段距离都有一个入口,以便清理。 12

莫亨焦—达罗的城堡里有许多宏伟的建筑,全用窑砖砌成,例如大浴室、学校、粮仓和会议厅等。浴室内的浴池实长 12 米(由北到南),宽 7 米,深 2.5 米。南北两边各有台阶下到池底。浴池底部和四壁使用涂胶泥的灰泥板以防漏水,四壁还加上一层防潮湿的沥青。围绕浴池四周是用柱支持的走廊,有通道从走廊通向一系列可称为"化妆室"的房间。浴池由位于总体建筑内的大水井供水,而用过的水则在西南角有一条用梁托支撑的排水沟排放。

大浴室是纯粹用于世俗目的,还是兼有宗教用途,还说不准。

不过据推测，在大浴室东侧不到 50 米的建于贵霜时期的卒塔婆底下，可能有寺庙遗迹。以上说法并非不可能，因为在卡利班根的城堡内，确实被鉴定为一种礼拜场所是与水井和游泳池有密切联系的（见下，原书第 14 页）。

大浴室和卒塔婆之间是一座长 83 米、宽 24 米的建筑遗迹，有大量房间靠近一个 10 米见方的庭院的 3 边。遗存的楼梯表明，除平台外，二楼可能还有一些房间。根据该建筑物的大体安排，发掘者倾向于认为，它是“高等祭司”的宅邸或者是“祭司学校”的校舍。

与大浴室的西南壁并排的是总面积为 55×37 平方米的粮仓。它由 27 墩实心的砌砖建的墩座墙组成，分成 3 行，每行 9 墩，彼此间有一条约 1 公尺宽的过道隔开。修建过道显然是为了使建立在墩座墙上的库房的木质地板下的空气得到流通。墩座墙北边建有平台，有一条坡道下到外边的地面。人们可以想象，满载小麦、大麦（见下，原书第 13 页）的牛车就带到这里卸车。

城堡内还有许多其他建筑，但有一座特别引人注目。尽管未被完全发掘，它占地已超过 750 平方米。它有 20 个巨大窑砖砌的方柱，分成 4 排，每排 5 个，方柱尖梢留下相应壁柱的痕迹。因此，由北到南有 6 条走廊，从西到东至少有 5 条走廊，东面进一步的规划没有完成。该建筑物很可能是会议厅，这就与城堡内其他特殊建筑物的总的安排相配合。

13

哈拉巴被认为是“印度河帝国”的另一“首都”。① 这里“城堡”东面的“下城”几乎没有进行什么发掘。事实上，甚至城堡内的零星发掘对于显现一幅完整的图景也无大帮助。不过，在围墙方面

① 这一说法不够确切，因为没有具体根据证明政体是帝国制度。有可能存在美索不达米亚地带那样的城邦则不应被忽视。

却获得了许多细节。大约在西边中间部分的围墙有一段是用土坯砖砌成的，外面用窑烧的砖加固。土坯砖墙的墙脚宽13米多，往上内外两边都向中心逐渐缩小。在许多地方，人们发现墙高出周围地面15米左右。它里面有7米高的土坯砖垒成的平台，平台上矗立着城堡内的建筑物。在外面，城墙许多地方有矩形塔楼隔断，西北角的塔楼表明，它大概经过3次重建。

在北面的发掘成果不足以弥补城堡内建筑物方面资料的缺乏。在它的附近，有工匠的住宅区、劳作平台和一个粮仓，整个建筑总体表明了劳动居民高度的严密组织情况。工匠的住宅区从东到西分为2排，用围墙圈起，墙界现仅见到零散部分。每个住处面积约为17×7平方米，包括两个房间，由一条转弯的过道进出；如此安排显然是为了不受干扰。这些住宅区异常的一模一样，使人想起现代的军营以及它的一切含意。

紧靠这些住宅区的北面，有经认定为5排东西向的劳作平台，虽然每排已发掘的平台数最多为6个，但无疑远不止此数。每座平台直径约3.5米，周边用窑砖砌成圆环。发掘显示平台中心有一直径约60厘米的洞孔，据推测是安装舂谷的木臼的。这种推测一方面得到遗存在洞孔里和平台上的稻草或谷壳以及小麦、大麦的佐证，另一方面也由于粮仓的位置在其北面不到100米远所证实。

为什么哈拉巴的粮仓建在城堡之外，与莫亨焦—达罗不同，这是一个有争论的问题，答案也许是这里邻近拉维河，附近乡村的收获物可经水路直接运到粮仓。至于安全保卫问题，可以设想有人始终警惕地注视着从苦力住宅区经作坊直到粮仓的整个地区；如果它位于设防城堡内的话，则会有其他保证。包括两个地段的粮仓总体建筑的总面积为55×43平方米。每个地段内有6个库房，库房建筑面积从外面计算为15×6平方米。这里同莫亨焦—达罗的情况一样，地板下也有通气道。

卡利班根位于拉贾斯坦现已干涸的加加尔河左岸，展现出同
14 莫亨焦—达罗和哈拉巴一样的设计模式：“城堡”在西，“下城”在东，并且还能显示相当多的内容。例如，城堡总体建筑有7米厚的土坯砖墙，墙上相隔一定距离有塔楼防卫。它由两个相等的、轮廓分明的部分组成；南面部分有几个用于特殊目的的大土坯砖筑成的平台，北面部分有住宅，可能是与南面事务有关的人住的。平台相互独立，与设防城墙也是隔开的，因此四周有固定的通道。由通道逐步进到平台顶部。一个平台的顶部有一口用成行的窑砖砌成的水井，几条用同样材料铺成的沐浴场路面，以及一系列并排的、成行泥土垒成的坑贯穿南北成一直线，其中至少已鉴定出8个。每个土坑面积约60×45平方厘米，除灰和木炭外，坑中央有一根突起的火烧过的泥桩，高约25厘米，直径10厘米。在其他类似的土坑里（通常是在下城的房屋中零散找到的），发现泥桩周围摆放着两面凸的赤陶“饼”。因此，这种平台上的整个组合设施——水井、沐浴场路面和有成行泥土垒成的“火的祭坛”，看来是用于举行仪式的。另一个平台也有类似的迹象，在它的顶部有水井、“火的祭坛”和有成行的窑砖砌成的矩形坑（1×1.25平方米），坑里有鹿角和牛骨，似乎是作为祭品。

卡利班根的下城，表明主要大道、次要街道、横街和小巷一般为方格型，同时还表明它也是设防的。土坯砖筑成的城墙至少开了两个城门，北面的一个通往河边，西面的一个通向城堡。（在莫亨焦—达罗的下城边缘，如果进一步发掘，发现类似的城墙遗迹是不足为怪的。无论如何，值得进行尝试。）卡利班根小巷和大街的宽度遵循固定比例，例如，小巷为1.8米宽时，大街的宽度则为其倍数：3.6，5.4和7.2米。

洛塔尔距阿拉伯海海湾坎贝湾不远，是唯一有船坞的遗址；船坞紧靠城东，长216米（自北到南），宽37米。它有一道1.2米厚

的窑砖墙，现存的墙最高高度为4.3米。东面墙的南部是一条7米宽的缺口，沿缺口向东进一步发掘，发现了同样宽度的一条水道的河床。据推测，船坞正是通过这一水道与波加沃河相通，该河现在虽然在约2公里以外，在古代却近得多。据认为，在河水猛涨涌向上游水道的高潮季节，船只经这条水道驶入船坞。南面墙内建有大的溢洪水道，用来排除过量的水。看来，船在退潮时又回到河中。

关于这一点，还可以提到位于该船坞西南不远的一处建筑物。15 它由土坯砖垒成的12个矩形块料组成，列成4排，每排3块，总面积17×14平方米。各块之间有1米多宽的十字形通道，显然是通气道。据推测，在这些块料之上是一间宽敞的木质大厅，作为木料的少量证据是通气道内发现有木炭碎块和烧焦的木头残片。这些通气道里还发现有100多块当时部分或者完全烧过的泥块，泥块的一面留有典型的哈拉巴印章（见下，原书第16页）的印记，另一面有芦杆的印痕。这些显然是在芦苇制作的包裹上的封印。包裹里装的是什么东西，我们只能猜测。不过，根据有船坞的情况，这一建筑可能是仓库，准备出口或从海外进口的货物都暂时存在这里，虽然并未得到证实。

苏尔戈达德在古吉拉特的艾哈迈达巴德西北约270公里处。哈拉巴、莫亨焦—达罗和卡利班根居民区的模式在这里重现，但也有不同。城堡和下城连在一起，虽然它们相应的方位仍保持不变：前者在西，后者在东。同卡利班根一样，城堡和下城都设防。各有其位于南面的独立入口；两者之间还有一个相互交往的门。除土坯砖外，附近容易采到的石块大量用于建造。高达4.5米的巨大城堡城墙仍然可见（插图3）。城堡门口的总体建筑及它的坡道和阶梯，都同样给人留下深刻印象（插图4）。

这些建造物的遗迹除展现于当时的建筑物和城镇规划方面之

外，也清楚地显示了人民生活的组织、宗教和商业等方面。在建造物方面就谈到这里。下面看看发掘到的实物——陶器、赤陶、雕塑、印章、砝码等等。

陶器在所有古代遗址中都有大量的发现，它可以很合适地看作是居民经济水平和艺术水平的标志——在存留的少量雕刻作品和其他艺术品中可能也有反映。印度河流域的人民使用一种很有特色的结实的红色陶器，这种陶器是用完全磨细、很耐火的黏土制成的。它常有红色泥釉，并用黑色颜料画上各种有趣的花卉和几何图案。有时绘有鸟类、动物和人物图形。一件陶器上绘着一只给羊羔喂奶的雌山羊，一只母鸡在附近走着。另一件陶器上，一个男人左肩扛着前后相称的两张大网。从画面上刻划的鱼和乌龟判断，这人很可能是个渔民。洛塔尔出土的一只彩陶罐上有这样的画面，画着一只嘴里含着一条鱼的鸟歇在树上，树下是一个象似狐狸的动物。这画面很容易使人联想起《五卷书》中记述的“聪明的狐狸”的故事。故事里的狐狸赞扬歇在树顶上的乌鸦的甜美歌声，因而使乌鸦开口，食物从乌鸦口中掉落，狐狸就把它叼跑了。

人和动物的赤陶小雕像，表现出有活力、多样性与独创性。莫亨焦—达罗出土的常用于插图的短角公牛，卡利班根出土的同样动物，均属于古代文明出土中刻画动物最有影响的文物。从表现力和艺术上看，卡利班根出土的人物头像虽然仅1英寸高，却与莫亨焦—达罗出土的著名皂石人物像（见原书本页下面）不相上下。有背篮式头饰和全身装饰的妇女小雕像，虽然是手制的模型，但确实是有趣的小工艺品。还有赤陶玩具，它们有些以设计新颖而引人注目，例如，头可以活动的公牛和在一根线上串上串下的猴子。

印度河流域人民具有高度发达的制作立体石雕的技艺。莫亨焦—达罗出土了引人注目的蓄须男子的皂石像，他被设想为一个祭司，向内注视的双目和宁静的表情显示出沉思冥想的神情。哈拉

16

公元前		政治、经济 北方		南方	文化和宗教		外国大事	公元前
300年	孔雀王朝	305年，击败塞琉古·尼卡托 约272/3—232年，阿育王		锡兰王帝须 孔雀王朝在德干 泰米尔诸王国：朱罗、潘迪亚、基腊罗普特拉、萨蒂亚普特拉	殑伽河流域的赤陶器 原型的鹿野苑窣堵波 约公元前3世纪，最初的阿旃陀石窟 最古的泰米尔（婆罗谜）铭文 早期形式的巴克提		埃及、希腊的大夏诸王国及东南亚同印度的接触 285—247年，托勒密·菲拉泽尔弗斯	300年
200年	——	约185年，孔雀王朝灭亡 约183年，巽伽王朝建立 约150年，米南德统治旁遮普的印度—希腊大夏王国			波颠阇利			200年
100年	入	甘华王朝灭亡 羯陵伽国王卡罗毗拉	萨达瓦哈纳王国	西瑞卡在德干建立萨达瓦哈纳（安陀罗）王国	约公元前1世纪，《罗摩衍那》最终编成		发现季风	100年
公元前 公元后	侵			约20—50年，阿里卡梅杜—南印度与罗马贸易的遗址	约公元10年，卡莱洞窟寺庙 马鸣 圣托马斯把叙利亚的基督教传到南印度 1—3世纪，泰米尔《八大诗选》	公元前30年—公元550年，印度与罗马世界之间的交往	东南亚在印度化中 公元68年，佛教传入中国	公元前 公元后
100年	时	78年，塞种纪元的开创 贵霜王朝在西北印度 贵霜王迦腻色伽 塞种人（西徐亚人）在卡奇和卡提阿瓦	萨达瓦哈纳王朝		约100年，贝格拉姆的象牙制品 约100—200年，《摩奴法典》定稿 2世纪？跋婆医生阇罗伽 第4次佛教结集——大、小乘之间的分裂 约150年，龙树 犍陀罗艺术		公元99年，图拉真在罗马接见印度使节 诺斯替教的发展	100年
200年	代			约250年，萨达瓦哈纳王朝衰落				200年
300年	古典（笈	319/20—335年，旃陀罗·笈多一世建立笈多王朝		约300年，帕拉瓦王朝崛起	《往世书》 《五卷书》			300年

这些铭文充分证实已有了读和写，而度量衡制的巧妙编排则清楚地表明熟练掌握了第三会① ——算术。砝码通常是燧石制成的立方体，按 1，2，8/3，8，16，32，等直到12800 的级数。用象牙或贝壳制成的尺，以大约 13.0 至 13.2 英寸为 1“尺”与以 20.3 至 20.8 英寸为 1“腕尺”② 。关于这一点，还可以提到铅锤和用贝壳制成的“测角器”。

虽然燧石片还继续使用于某些特殊的用途，但印度河文明代表着毋容置疑的青铜时代。家用青铜器物有刀片、锯子、镰刀、錾子、凿斧、剃刀、别针、镊子、鱼钩等等。防卫或进攻性武器有矛、箭头和短剑。青铜用于制造容器之类的非必需器皿，表明它已大量使用。

然而，象当时世界上大多数其他文明一样，农业是印度河流域经济的主要成分。窑砖广泛使用，烧砖需要大量木柴，以及印章上经常描绘诸如老虎、野牛和犀牛等丛林动物，表明印度河文明时期的降雨量可能比现在多。今天，倘若莫亨焦—达罗一年有 10 厘米的降雨量，那便是新闻了。此外，各处遗址附近发现的干涸河床表明：在古代，印度河、拉维河、加加尔河、萨特累季河和波加沃河分别流经莫亨焦—达罗、哈拉巴、卡利班根、鲁帕尔和洛塔尔的郊区。因此，充足的水量供应加上肥沃的冲积土壤，出产了小麦、大麦以及香蕉、西瓜和豌豆等作物。然而，最显著的农业成就是棉花栽培。即使埃及，也是到棉花在印度河流域种植几个世纪之后才出产它。

有证据表明，当地居民的食物除谷类、蔬菜和水果外，还有鱼、

---

① 指作为初等教育基础的 reading（读）、writing（写）和 arithmetic（算）基本“三会”中的第三会。——译者

② 腕尺（cubit），古时长度单位，为由肘至中指尖的长度，约 18 至 22 英寸。——译者

公元		政治、经济 北方			南方	文化和宗教	外国大事	公元
	诸	约836—890年，米希拉·波阇 890—910年，摩哂陀波罗	的波罗王朝		约850年，朱罗王朝兴起 约888年，帕拉瓦王朝灭亡		845年，佛教在中国受到迫害	
900年	王朝	916年，拉什特拉库塔国王因陀罗三世占领羯若鞠阇		后期遮娄其王朝（东德干） 坦焦尔的朱罗王朝（马德拉斯土邦）	约973年，遮娄其王朝再度获得霸权 985—1014年，朱罗统治者罗阇罗阇一世	约950—1050年，建造卡朱拉霍寺庙 朱罗的青铜制品		900年
1000年	—中世	1001年，加兹尼的马茂德开始袭击印度 1024/5年，毁索姆纳特 1031年，占领旁遮普			1012—1044年，拉金德拉一世扩大朱罗王朝的征服地	约1000年，坦焦尔的朱罗寺庙 约1000年，新护 约1000—1070年，安主 1031年，阿布山的耆那教寺庙	999—1030年，加兹尼的马茂德 比鲁尼 拉金德拉派遣朱罗水军远征东南亚	1000年
1050年		拉杰普特诸王朝	波罗王朝			印度的苏非派	1038—1157年伊朗的塞尔柱克王朝	1050年
1100年	纪诸王朝	约1118—1199年，孟加拉犀那王朝 1142—1173年，古吉拉特乔卢基国王鸠摩罗波罗 1173—1206年，古尔的穆罕默德·宾·萨姆（穆伊兹—乌德—丁·穆罕默德） 1192年，在塔拉因击败普利色毗罗阇	犀那王朝（孟加拉的）	坦焦尔的朱罗王朝 遮娄其王朝 中部和南印度的中	约1110年，霍伊萨拉王朝兴起 约1189年，遮娄其王朝衰亡	1137年 罗摩努阇卒 1150年，数学家、天文学家作明第二 金月 霍伊萨拉式建筑 ? 1197—1276年，摩陀婆 1198年，德里建成第1座清真寺		1100年
1200年	—	德里的突厥苏丹国			约1216年，潘迪亚王朝兴起		约1200年，阇耶跋摩七世建吴哥通城	1200年

的崇拜。从丧葬习俗可以清楚地看到对来世的信仰；据此习俗，在死者身旁放置镜子、锑条、珠母贝壳以及大量罐、壶之类的器物，其中有些似乎是死者生前吃、喝、用过的。在一个墓穴里，还放有一只家禽。由于某些现在不清楚的原因，被发现的尸体一律头向北方，由北朝南摆放。哈拉巴被发掘的坟墓中，非常有兴趣的是一座坟里的尸体被安放在一具木棺里。棺葬在萨尔贡[①]时期的伊拉克流行；西方人埋葬在这里不是不可能的。

哈拉巴可能存在西方人，我们用不着惊讶。下列两个方面使人想到同西亚的交往：一方面在印度河文明遗址发现被公认为源于西方的器物，例如有螺旋头的别针与动物头的别针、狼牙棒头部、有插口的铜或青铜手斧和以典型的"小屋和窗"为装饰图形的绿泥石花瓶；另一方面，在乌尔、苏萨、温马、拉格什和铁尔—阿斯迈尔等西亚遗址，发现了印度河风格的印章和印记。顺便说一下，据报告温马的一个印记是与一捆布匹联在一起，显然布是从印度输出的。最近几年，在洛塔尔发现的一枚印章（插图2），与在波斯湾同时代的遗址巴尔巴尔、拉斯加拉和费莱凯等地所发现的印章，或多或少地为同一模式。这一发现加上在同一遗址发现的船坞（见上，原书第14页），无疑地证实同西亚的贸易至少有一部分是海上贸易。可能是有史时期的商队贸易方式的陆上贸易，似乎也已开展。因为，在印度河遗址发现的天青石、玉、绿松石等等宝石不是印度土产，除了来自同伊拉克、伊朗、阿富汗和中亚的贸易之外无法解释，而后两个地区仅仅陆地与印度河流域相连。

直到最近，确定印度河文明年代范围的主要依据，一直是上述在西亚发现的出自印度的印章。其中12枚可以测定时代范围：7

---

① 萨尔贡(Sargon)，两河流域南部阿卡德王国创建者，公元前2371—前2316年在位。——译者

枚属于萨尔贡时期(约公元前2300年)，1枚属于前萨尔贡时期，3枚属于拉尔萨时期(约公元前1800年)，还有1枚属于喀西特时期(约公元前1500年)。此外，根据摄谱仪的鉴定，后期印度河文明地层出土的分割的彩釉陶念珠的成分，与诺萨斯出土的属于公元前约1600年同样材料的念珠的相似。根据这些材料，公元前2500年至公元前1500年之间的大约1000年，被认为是这一伟大文明存在的时期。不过，在过去10年中，对卡利班根、洛塔尔、苏尔戈达德和莫亨焦—达罗的出土文物进行了碳14测定。尽管碳14测定结果主要确认上述定年，但表明这一文明持续的时间较短：从公元前约2400年至公元前1700年。同时必须指出，从事这一课题的科学家们注意到，以往碳14的活动性并不稳定，在公元前200年和公元前4000年之间的碳14定年有可能稍向前推移。还有，在莫亨焦—达罗仍有尚未测定的更低的遗址地层。因此，这一文明的开端，恰好可能早于目前碳14定年指示的时间。 19

什么原因导致印度河文明诸城市灭亡，是长期争议的问题。在莫亨焦—达罗居民点发现的某些人体骨骸，包括一个带有劈痕的头盖骨，曾被认为是入侵的雅利安人进行屠杀的证据。但是，现在看来，这种观点站不住脚。首先，所发现的骨骸并不全都属于同一个居住层，它应当也是标志印度河居民点灭亡的最后的居住层。其次，在遗址里没有发现外来文化紧叠在印度河文化之上的证据。为了自圆其说，哈拉巴出土的后印度河时期的墓地H也涉及到了。可是，本文作者在别的地方已经证明，印度河文明的灭亡与墓地H的开端之间有明显的时间差。因此，如果这些入侵者当时并不存在的话，就根本不能把墓地H的人当作入侵者了。将墓地H的人当作雅利安人则更为困难。就我们目前所知的情形，这种人明显地不在加加尔河(古代的萨拉斯瓦蒂河)、萨特累季河和恒河流域上游地区——而根据雅利安人自己的文献记载，这些地区是他

们的早期居住地。

另一种说法将印度河文明的灭亡归因于水灾。但这可能只有部分属实。因为，尽管在莫亨焦—达罗和洛塔尔发现有一些被洪水摧毁的证据，而其他的一些遗址(例如卡利班根)却没有这样的证据。在这个遗址，既没有入侵者又没有洪水可以引证。这里可能是因为加加尔河的干涸(由于气候变化，或者由于河源或其附近的因素，导致河流改道而逐渐或突然干涸)，才使这一遗址受到遗弃。瘟疫和由于过度采伐引起的对周围地形的侵蚀，也可能是某些居民点消失的原因。

即使如此，也有足够的证据表明伟大的印度河文明不是突然灭亡的。例如在洛塔尔，从A(印度河)到B(后印度河)时期，陶器逐渐地变化、消失和被其他一些古代遗物所取代。这种文化转移，在邻近的遗址朗格普尔进一步地延续着。旁遮普东部和北方邦西北部的遗址出土的文物，也显示了同样面貌的变化。印度河文明无疑衰亡了；但它仍然在次大陆后来的文化中留下许多不可磨灭的印记。

第3章　早期雅利安人[①]

T·伯罗

20

印度的古典文明是从早期吠陀文明发展而来，而吠陀文明则是雅利安人创造的。雅利安人是一个侵入的民族，他们最初来到次大陆的时间大概是公元前1500年左右。或许在这个估计年代之后约200年，一些宗教颂诗开始被收编成集，结果就编成了《梨俱吠陀》，该诗集的最后编成大约是在公元前1000年以前。我们关于这一最早时期里印度境内雅利安人的知识，主要得自这一著作。《梨俱吠陀》展现出关于当时情形的相当清晰的画面：一系列有亲缘关系的部落，主要定居在旁遮普及其邻近地区，使用共同的语言，信仰共同的宗教，自称为“雅利安”(arya-)。据说，他们与许多被称作“达萨”(Dasa)或“达休”(Dasyu)的敌对民族处于持久的战斗状态。从有关这些战斗的多处材料表明，战斗结果是雅利安人大获全胜。在后来的《吠陀本集》和《梵书》等典籍描述的时期里，可以看到雅利安人主要是向东方扩张领土，一直到达殑伽河流域；而关于与达萨作战的记述则很少。象“蔑戾车”和“尼沙德”等其他名称，被用来称呼非雅利安人部落，而“达萨”则成为通用的“奴隶”一词。另一方面，“雅利安”这一名称不仅与外部的野蛮人

① 鉴于文中包括大量的梵文名词和引语，本章使用的全部标音，均为学术上通用的拼写印度语言的发音符号。读者应记住，在其他场合，r拼写成ri，s拼写为sh。此处的c读如英语的ch，伊朗语的s也发sh的音，伊朗语的θ读作英语“thing”中的th，伊朗语的x读如苏格兰语或德语“Loch”中的ch。（译者按：为了便于排字，中译本上字母上的发音符号省略了。）

相对立，而且与四种姓中最低的首陀罗相对立。在后一种场合，“雅利亚”自然就得到“高贵的”、“尊敬的”之义。这个词的这两个含义一直沿用到古典时期。北印度被称为“雅利亚伐尔塔”(Arya-varta)——“雅利安人居住的国土”，或巴利文的“雅利安·阿雅塔南”(ariyam ayatanam)。耆那教经典也经常提到雅利亚和蔑戾车之间的差别；在泰米尔文献中，北印度的国王是指雅利安人的国王。另一方面，佛教的“八正道”(ariyam atthangikam maggam)是这个词用于道德伦理意义的例证。在这里，这个词毫无种族的意义。

雅利安人(其出现于印度西北部已为《梨俱吠陀》所证实)从印度次大陆之外，通过一次、或者更确切地说是连续多次的迁徙，到达了他们当时占领的地区。这一迁徙的最后阶段距《梨俱吠陀》开始编成的时间不可能相去太远，但同时也必定过去了一段足够的时间，人们对迁徙的清晰回忆已经消失，因为那些诗歌中没有关于这一事件的确切资料。雅利安人之入侵印度，没有书面文献的记载，人们也未能从考古发掘中发现它的踪迹，但是，以比较语言学为依据，它仍被确凿地认定为一件历史事实。印欧语系起源于欧洲，吠陀形式的梵语就是这一语系最古老的语言之一。要将一种属于这个语系的语言从远道带往印度，唯一可能的途径是说该种语言的民族的迁徙。以有关语言的相互关系为依据，人们可以在一定程度上说明这一过程的概况。

除了在总体上属于印欧语系，梵语即古印度—雅利安语与伊朗语族也有着较为密切而特殊的关系。伊朗语族中最古老的代表是古波斯语和阿吠斯塔语。实际上，古代印度—雅利安语和伊朗语族语言的关系十分密切，因而这两个都自称雅利安人的民族在更早的时期里必定曾经是同一个民族，讲着同一种语言(尽管适当许可方言之间的差异)。这一通常被当作原始印度—伊朗语的早期

雅利安语，是后来的伊朗语和印度—雅利安语得以衍生出来的语源。在雅利安人侵入印度以前的时期里，他们很可能居住在中亚地区，以奥克苏斯河、锡尔河、咸海和里海为界。可以假定，雅利安人的各个分支就是从这个基地推进到阿富汗高原，然后从这个基地下降到旁遮普平原。从这同一地区，另一些雅利安部落朝着相反的方向，西向移入伊朗。在那里，他们第一次出现在亚述记载中是在公元前 9 世纪中叶。一般认为，他们开始占领伊朗不早于公元前 1000 年。如果上述估计的时间是正确的，那么雅利安人占领伊朗的时间就比其迁入印度晚得多。伊朗人保留了对其最初的家乡的记忆，称之为"雅利安人故乡"。这一地区一直为伊朗人所占领，到突厥人侵入时为止。

雅利安人在他们早先的家园开创的共同文化和宗教，仍然分别反映在伊朗人和印度—雅利安人最早的典籍中。在后者的文献中，查拉图士特拉[1]的宗教改革带来了一些引人注目的改变，其结果例如，原有的单词"神"(梵语为 deva-)获得了"魔鬼"(阿吠斯塔语为 daeva-)的词义。同时，吠陀经中某些重要的神(如因陀罗)，在阿吠斯塔中则被降到魔鬼的地位。尽管如此，仍有相当数量的共同遗产保留下来：虽然因陀罗这个名称变为指魔鬼，但其称号"杀弗栗多者"(Vrtrahan-)的伊朗语形式Vrθragna 仍指一尊重要的神祇；与吠陀经中的密多罗[2](Mitra)相应的伊朗的密斯拉[3](Mithra)，仍为他们最重要的神祇之一，后来在罗马帝国有过一番不寻常的经历；崇拜火和苏摩祭[4]是印度和伊朗两者的共同遗产；

① 查拉图士特拉(Zarathustra)意为"骆驼的驾驭者"，即古波斯语的琐罗亚斯德，古波斯的宗教改革者。——译者

② 密多罗(Mitra)，婆罗门教、印度教神名。《吠陀》中的昼神。——译者

③ 密斯拉(Mithra)，古代波斯神话中的光与真理之神，后成为太阳神。——译者

④ 苏摩祭(the cult of Soma)，苏摩为一种蔓草，可制酒，用以祭神或祭祖，即苏摩祭。——译者

吠陀中的毗伐斯万特之子耶摩① 和阿吠斯塔中毗伐赫万特之子伊玛② 这样一些人物也说明有一种共同的神话。印度和伊朗还有着共同的基本宗教术语，例如，吠陀中的“霍塔尔”（hotar），意为“祭司”，“雅吉纳”（yajna）意为“献祭”，“利塔”（rta-）为“真理、神规”，在阿吠斯塔中分别为“扎奥塔尔”（zaotar）、“雅斯纳”（yasna）、“阿夏”（asa-）（古波斯文为“阿尔塔”（arta-）。同样，共有的专门名词也出现在政治（“统治权”，梵文中为ksatra-，阿吠斯塔文为x' saθra-），22 军事（“军队”，梵文为sena，阿吠斯塔文为haena，古波斯文为haina）以及经济（“田野”梵文为ksetra-、“可耕地”urvara-，阿吠斯塔文“家园”为solθra，“庄稼”uruara）等领域中。在印度，社会阶级的划分具体表现为四种姓制度，这与伊朗的情况极为相似。

可以认为，这一共同继承的文化，在其后期各阶段，是雅利安人在中亚的故地演进的。他们在向印度迁徙之前，可能在那里居留了相当长一个时期，有证据表明，在更早的时期，雅利安人的住地还在更远的西方。首先，雅利安语言与印欧语系的联系表明，雅利安语源出于欧洲，人们由此必然假定，是更早的一次移民将它们从欧洲带往中亚。其次，芬兰—乌戈尔语中有外来的雅利安语这一现象，为雅利安人更早的故乡还在更远的西方提供了饶有兴味的证据。例证之一是芬兰单词sata“一百”，看来可以在语音上相当于'sate-（即这个单词的印度—雅利安语和原始印度—伊朗语的形式，而不是后来的伊朗语sata-）。有相当多类似的外来词不可能源出于伊朗语，因而它们必定是在原始印度—伊朗语时期被接受过来的。因此，在这一借用语汇的时期，雅利安人和芬兰—乌戈尔人的祖先必定有过密切接触。考虑到芬兰—乌戈尔语在目前的分布

① 耶摩（Yama），太阳神毗伐斯万特（Vivansvant）之子，死者之王。——译者

② 伊玛（Yima），伊朗古代神话中也为太阳神之子，人类始祖。——译者

状况，及它们在古代所处的大致位置，可以得出这样的结论：在这些词汇被借用的时期，其语言被借用的原始雅利安人居住的地区不会在伏尔加河和乌拉尔山脉以东。只是在对于芬兰—乌戈尔人有所影响的这个时期之后，雅利安人的主要中心才移往中亚。

在暂定为将近公元前2千纪初的这个阶段，雅利安人已被看作一个单独的社团，业已脱离了印度—欧罗巴人的其他分支。在更早的阶段，大约是公元前3千纪的中期，人们可以假定这样一种情形：使用派生出后来雅利安语的语言的人们仍是原先的印度—欧罗巴社团的成员，他们的语言是印欧语的一种方言，尚未发展成为单独的语族。这一发展是在上文指出的那个阶段（公元前2000—前1500年）中完成的。这假定暗示：雅利安人原先的住地还在更远的西方。对此，也能提出语言学上的证据。在所有的印欧语系语言中，有迹象表明，波罗的—斯拉夫语族与印度—伊朗语族有着最密切的关系。由于这些语言不可能远离它们初次得到历史性证实的地区，这一联系就可用来指出印度—伊朗语族最早的发源地。

除了许多其他特有的类似之处，这两个语族都具有早期颚音化的特征（梵文的Satam和阿吠斯塔文的Satam"一百"，与拉丁文的Centum相对照，即为例证），这种情况在阿尔巴尼亚语和亚美尼亚语中也可见到。由于这一共有的革新，通常认为这些语言形成了印欧语系中一个特殊的语族，并按阿吠斯塔语中"一百"这个词，将它们称作"萨塔姆"（Satəm）语族。事实上，看来很可能 23 是：这一变化发生的时间很早，因而使用所有这些语言的人的祖先在那时候都还互有接触。除了这些特殊关系以外，还有证据表明，印度—伊朗语与希腊语也有特殊的关系，这在动词的构词法上尤其明显可见。

没有迹象表明印度—伊朗语和其他印欧语言有特殊的联系。

就西印欧语言(意大利语、凯尔特语、日耳曼语)来说，鉴于它们的地理位置，不可能有这种联系。赫梯语和小亚细亚的同源的语言处于一种特殊地位，由于它们与人们熟悉的印欧语形态差异很大，因而需要假定，它们很早就分离出去了。这些民族翻越巴尔干山脉进入小亚细亚的时间必定比他们最初出现在书面历史记载中要早得多。更有疑问的是关于两种习惯上称之为吐火罗语甲和吐火罗语乙、相互有密切联系的语言的情况。本世纪初，使用这两种语言的写本残卷在中国新疆出土。鉴于这些残卷的位置，人们希望它们会显示出与印度—伊朗语有较密切接触的一些迹象，然而，从这些残卷却找不出这方面的任何痕迹。更有甚者，从它们也看不到与印欧语的其他分支有什么特殊的联系。对于这些事实，最好的解释是，假定使用这一语言的人群分离出去的时间很早(尽管不如赫梯人等的分离那么早)。必定是上文概括的雅利安部落后来向东的扩张将他们推向越来越远的东方，直到最后定居在中国新疆。从语言上找不出这两种人早期接触的痕迹，只有到很晚的时期，伊朗人对吐火罗人的影响才显露出来。

迄今为止，我们都只能完全根据语言上的关系去解释雅利安人的起源和早期迁徙。关于公元前约 1500 年以后的活动，则有了可供使用的文件证据。这些资料并非出于雅利安人永久定居的国度——印度和伊朗，而是来自近东，雅利安人的一支在那里建立的一块不具持久影响的短期领地。出自这一地区的文件证据包括若干专门名称，一些神的名字和一些单词，从这些词汇可以推断出公元前 1500—前 1300 年间雅利安人曾出现在这一地区。他们的出现总是与胡里人有关，胡里人是土生土长的非印欧人，当时也正在大事扩张。尤其是胡里特人的国家米坦尼，从其国王的名字推断，在其最有影响的时期，系处在由雅利安贵族支持的雅利安国王统治之下。另一些位于叙利亚的小国的统治者也有类似的雅利安

人的名字。

这些雅利安人的人数不足以将他们自己的语言和文明强加于他们所定居的国度，他们似乎总是将胡里特语作为他们的官方语言。在这一时期结束后，他们被土著居民同化，没有留下更多的踪迹。最重要的文件是赫梯和米坦尼君主之间的一份条约，其中载有4个在吠陀经中常见的神祇名称：即因陀罗、伐楼拿、密多罗和纳萨蒂耶。此外，出现在喀西特人文件中的意为太阳神的苏利亚（在其他方面，没有什么迹象表明喀西特人与雅利安人之间的联系），和在赫梯人文件中得到证实的火神阿耆尼，看来都是他们从雅利安人那里借用来的。在米坦尼人基库里用赫梯语写成的一篇关于驯马的论文中，包括了一些雅利安语的专门名词和一系列雅利安语的数字。另一些雅利安语的单词，在与胡里人有关的文件中也时有出现。 24

人们讨论较多的问题是：近东的雅利安人是与雅利安人的印度—雅利安人分支、还是与其伊朗人分支有更为密切的联系，或者，近东的雅利安人是否相当于分离前的原始雅利安人。目前流行的看法是，他们可能与印度—雅利安人分支有联系。这一结论部分地是基于语言方面的考虑（例如，单词"一"aika-与梵语的eka-相符合，而与伊朗语aiva-不一致），但也基于这一事实，即上述诸神是吠陀经中特有的神，而在伊朗语中，这些神中仅有密多罗作为神出现；至于原始雅利安人，除了密多罗，它们之中任何一个在这一阶段是否能被看作是神，尚有疑问。①

假如近东的雅利安人可能与印度—雅利安人有着特殊的联系，就可以得出一些颇有兴味的结论。首先，我们必然断定，在印度—雅利安人入侵印度或伊朗人前去占领伊朗之前，雅利安人便

① 关于米坦尼的雅利安诸神，见P·蒂姆的文章："米坦尼条约中的雅利安诸神"，载于《美国东方学会杂志》，第80卷（1960年），第301—317页。

已分为两个分支。其次，我们必然断定，在迁往印度之前，原始印度—雅利安人便已占据了伊朗东北部。鉴于雅利安人出现在近东的时间与一般认为的雅利安人移入印度的时间大致相合，因此他们都是出自同一基地，即后来被伊朗人接收的领土——伊朗东北部。

在扩张的顶峰时期，雅利安人占得的领土比所有其他印欧人加在一起所占据的还要大得多。甚至在他们大规模迁徙、从而占领印度和伊朗之前，居住地仅限于欧亚草原之时，他们所分布的区域就远远大于其他印欧人占有的土地。为了解释后来的大扩张，我们必须假定有利的气候及其他条件造成了人口的持续增长。只有基于此说，我们才能解释他们何以能够在伊朗和印度北部这样的大片地区殖民。正如已经述及的，雅利安文明特有的面貌，就是在这个时期——公元前1500年以前的几个世纪——中发展起来的。我们在最早的印度和伊朗文献中发现的，就是这一文化。也正是这一文化，由于两种传统之间的极大相似性，必须被视为共有的遗产。我们在《梨俱吠陀》中发现的这一文化，不是在印度成长起来的，而就其最基本的成分而言，是从外部引入的现成文化。

应该提到的一个常见的错误观念，是由于对“雅利安”这一术语使用不当而引起的。这一名称只能专门适用于印度—伊朗人，因为这是他们用以称呼自己的名字。不应该象过于频繁出现的那样，将其推而广之，泛指印欧人。这样滥用的结果是往往将早期雅利安人和原始印欧人混为一谈。结果，雅利安人亦即印度—伊朗人在向印度等地迁徙之前，也就是在一个虽未特别指定，但无疑是公元前约1500年以前相当长时期中的居住地俄罗斯草原和中亚草原，常常被当作是最早的印欧人的故乡。其后果是，希腊人、赫梯人等等被说成是从这片当时只由印欧人的雅利安人分支占据着的地区移民出去的。正相反，有材料证明，印欧族的欧罗巴各个分支

是欧洲的土著居民，雅利安人是在从他们分离出来后才向东扩展的。正如已经论及的那样，在这一时期，也就是在他们与其他印欧人分离和后来开始于公元前约1500年的迁徙之间的时期里，他们文明的特有面貌才发展起来。

人们注意到，雅利安人入侵印度看来是在吠陀诗篇编成大约相当长时间以前发生的，因为在吠陀诗篇中找不到关于这一迁徙的清晰回忆。另一方面，这些诗篇却频繁提到雅利安人与以前的居民达萨或达休的斗争，占领他们的土地，缴获他们的财物。至于这些被迫离乡背井或被征服的民族之身份，主要的，也是最可能的看法是，他们就是印度河文明的创造者。这一在最初被发现时大大出人意料的文明，必定早于吠陀时期，但对于它的衰落是否由入侵的雅利安人造成，或者说，从印度河文明的终结到雅利安人的出现，是否经过了一段时间，尚存有一些争论。吠陀经典本身的证明材料无疑是支持前一种观点，这明显地表现在它经常提到摧毁城市，战神因陀罗被认为是"破坏城堡者"，火神阿耆尼也被突出地提到其这一能力。这是可以理解的，因为许多印度河流域的城市似乎都是毁于火焚。考虑到这些反复出现的材料，似乎不免得出这一结论：印度河流域城市的毁灭是雅利安人之所为。①

实物遗迹清楚表明，在某些方面，印度河文明要比雅利安文明优越。尤其是，印度河文明是一个高度发展型态的城市文明，而相形之下，雅利安人则并不熟悉城市生活。雅利安人的优势在于军事领域，在这方面，他们使用马拉双轮轻便战车发挥了显著作用。他们取得胜利的后果是几乎完全放弃了城市，这与盎格鲁撒克逊人入侵不列颠，便终止了罗马—不列颠的城市生活，差不多如出一

① 这一说法可能不适用于信德的摩亨佐—达罗，在那里，提供了强有力的证据表明，那座城市是因为经常发生的特大洪灾而衰败。但是，摩亨佐—达罗并不在雅利安人前进的主要路线上。〔编者〕

辙。雅利安人不仅对利用他们所征服的城市不感兴趣，而且也缺乏管理城市的专门能力。在吠陀时代的大部分时期内，雅利安人用木材建造住所，他们以村落而不是以城市为单位散居各地。他们的房屋和家具由于主要用木材及其他易腐烂的材料造成，因而保[26]留下来可供考古学家记录的为数不多。直到最近，印度的吠陀时期在考古方面几乎仍是一片空白。甚至现在，这种状况也没有多大进展。只是到吠陀时期之末，城市的发展才重新开始。对印度河文明，考古学是我们知识的唯一来源，而关于吠陀时期雅利安人的资料则完全要依靠以口头方式相传下来的文学典籍。这些典籍没有提供任何专门的历史记载（因为那不是它们关切之所在），而是提供了大量的关于某一历史性或半历史性人物之出现的非主要的材料，也描绘出那个时期生活和文明的一幅相当清晰而连贯的画面。

一个讨论较多的问题是，印度河文明对雅利安文明具有多大程度的影响，对这一问题的各种看法大相歧异。总的说来，吠陀经典本身给人的印象是，这种影响即使有，也无关宏旨。首先，吠陀诗人对达萨及其文明持一种不妥协的敌视态度，在宗教方面明显地不接受任何影响，要不然在这方面可能会产生一些结果。此外，经考古学证实的印度河流域大多数城市的毁灭和人口的减少，必然有效地消除了大多数可以传播这种影响的基地。当然，到了后来，当雅利安文明发展成为印度教文明时，许多非雅利安的影响出现了，但这些影响在吠陀时期并不明显，而且看来与印度河流域城市的史前文明没有任何直接的联系。

根据《梨俱吠陀》中提到的河流名称，能够确定雅利安人在《梨俱吠陀》时期占据的领土。这些河流首先是印度河及其主要支流，旁遮普的5条河。由此向西，提到了格鲁姆河（Krumu）、戈马蒂河（Gomati）和库帕河（Kubha）（即古勒姆河、戈马尔河和喀布尔河）

以及苏伐斯杜河(Suvāstu)即斯瓦特河，表明雅利安人扩展到了今天的阿富汗境内。向东，萨拉斯瓦蒂河(Sarasvati)、德里萨德瓦蒂河(Drsadvati)和阎牟那河在雅利安人领土内，殑伽河是在一首较晚的颂诗中提到的。这片地区的大部分都在印度河文明的范围以内。另一方面，《梨俱吠陀》却不大提到印度河下游地区，在那里，印度河文明也同样繁荣过。

雅利安人分为很多个独立的部落，正常情况下由王① 统治。这些王在不对达萨或达休作战时，便经常相互征战。然而，基于共同的语言，共同的宗教信仰，共同的生活方式，雅利安人高度意识到自己是一个种族整体，并且意识到他们与早期土著居民之间的悬殊差别。那些原有的居民，一部分以首陀罗的资格被吸收入雅利安人社会，一部分则撤退到雅利安人暂时未到达的地区。雅利安人在一片前此人口稠密、高度开化的国土上得以保有他们的特性，并如此完整地保持自己的文化这一事实，说明了他们不是通过一场征服战争，而是在持续时间很长的一次又一次迁徙浪潮中大批而至，足以提供为数众多的居民，转过来又能形成进一步扩张的基础。当时在近东盛行的情况恰恰相反。在那里，小股武士实现的征服，结果是只建立起暂时的统治，但他们的人数太少，数代之后 27
便不免被当地土著居民所同化。

在后期吠陀经典描述的时期里，雅利安人占领的地区继续扩大，重心也向东转移。到了《梵书》时代，雅利安文明的中心地带是俱卢人和潘查拉人的国度，大致相当于今天的北方邦。与此同时，位于旁遮普的西部拓居地则退居次要。进一步向东扩张已在进行，在这个地区中最重要的国家有憍萨罗、迦尸和毗迪河。雅利安人在这一时期的主要进展是沿殑伽河而下，基本上保持在这条河

① 这里的"王"在梵文中称为 rajan（罗阇），即军事民主制时代的部落首领。——译者

以北。迁徙的主要路线可能是沿着喜马拉雅山脉的丘陵地带前进，首先是避开河流附近森林密布的地区。在这一时期的典籍提到的部落和王国中，位于殑伽河以北的最多。殑伽河以南的则非常少，例如切迪人Cedis、萨特万特人(Satvants)和维达尔巴(Vidarbha)王国，提到它们的次数也很少。这时，雅利安人的周围是各种各样的非雅利安人的部落，《爱达罗氏梵书》中列举了这些部落的名称：安陀罗人(Andhras)、奔那人(Pundras)穆蒂巴人(Mutibas)、普林陀人(Pulindas)和沙巴拉人(Sabaras)。从这些资料看来，鸯伽国和摩揭陀国还只是部分地雅利安化了。

《梨俱吠陀》对于雅利安人和达休之间的战斗作了突出的描绘。正如我们所知，这反映了一场持久的武装斗争。在这场斗争中，雅利安人最终成为毫无疑义的战胜者。在后期的吠陀文献中已不再提到这些，用以指非雅利安民族的“达休”这一术语，也较为罕见了。另一方面，用以称呼原始的森林居民的“尼沙德”这一术语则较为频繁地出现。对此的解释是，雅利安人的推进和殖民的性质已有所变化。一旦印度河文明倾覆，其大部分领土被占领，就不存在任何有先进文明的国家与雅利安人抗衡了。这时候，殑伽河流域似乎稀疏地居住着森林部落，它们不具有先进的文明，不能对雅利安人作出一致的抵抗。沿殑伽河流域而下的殖民开拓起初主要是在河流北岸，大体上是清除森林、建立农业拓居地等事项，这是一个持续好几个世纪的进程。在未被开发的森林地区，原始的“尼沙德”部落继续居住在雅利安领土的内地。看来，他们两者之间的关系是建立在相互容忍的基础上的。随着森林清除活动的进行，森林部落独立存在的范围自然日益受到限制，他们中的一部分以普克萨(Pukkasa)与旃荼罗Candala这样的名称将自己依附于雅利安人社会的边缘，构成那些终于成为受压抑等级的核心部分。

雅利安人占领印度的第三阶段是在公元前800—前550年这

一时期。根据《梵书》中的材料，我们注意到在这一时期之初，雅利安人占领印度的地段仍然比较有限。在他们周围，环居着非雅利安民族，其中有的民族的名字已经提到过。将近公元前6世纪末，我们可以看到，在佛教和耆那教兴起之时，雅利安语言和文化已在大得多的范围内广为传布。显然，其中间有一个广泛迁移和殖民开拓的时期。结果是，“雅利亚伐尔塔”——雅利安人的国土——的疆界有了确定：北抵喜马拉雅山，南达文底亚山，东、西濒临大洋。此时的主要扩张路线之一位于西南方，它包括了阿槃底及其附近地区，并远至戈达瓦里河上游地区的阿湿波卡(Asmaka)和穆拉卡(Mulaka)。雅利安人继续向东推进，占领了孟加拉大部分地区(奔那、苏马、文加等等)和奥里萨(羯陵伽)。殑伽河以南与这两条前进路线相连的地区也都逐步被纳入雅利安人的统治下。有关这些事件的资料散见于史诗和《往世书》各处，在这些资料中，只要提到黑天在西海岸建立德瓦拉卡(Dvaraka)、阿槃底的海赫耶人(Haihayas)及与之结盟的部落的活动也就够了。总的结果是，到公元前6世纪末，雅利安人占据的印度土地已大大增多，印度—雅利安语言通用的范围也相应扩大。反映这一时期之末雅利安人占地范围的地图，也许会与现代语言分布图上印度—雅利安语的界线大体相符。此后，雅利安人的影响深入到南方——达罗毗荼人的印度，这已是文化渗透的问题，而不是前此的征服和殖民。

在《梵书》时期，雅利安人基本上保持了其种族特征及其吠陀文化。雅利安人社会内部有相当的发展，尤其是婆罗门的地位提高，组织增强了。礼仪也大大增多。我们赖以窥见这一时期情景的典籍，主要就是关于这方面的内容。国家组织稳定而发展，各种官职已有记载，尽管其确切职责不尽清楚。政治机构日益庞大，国家开始取代部落。文献和考古学都证实，物质文化有了相当的进步。城市生活再度小规模地开始，因为提到的若干地方，如加姆比利耶

(Kampilya)、帕里卡克拉(Paricakra),阿桑迪瓦特(Asandivant),看上去已是城镇而不是乡村了。

公元前800—前550年这一时期中的迅速扩张带来了这样的后果:在新区,雅利安人的分布比在老区稀疏得多,他们与原有居民混合的程度也高得多。这一事实在一些古代典籍中有记录。例如《波迭衍那法经》中说,阿槃底、鸯伽、摩揭陀、苏剌陀、达克辛那巴塔、乌巴弗利特(Upavrt)、信度和索维腊等地的人都是混杂的血统,并进一步规定为那些去阿拉塔人、加勒斯格勒人、奔那人、索维腊人、文加人、羯陵伽人和普拉努纳人国土的人们赎罪的供品。这份名单包括公元前800—前550年期间殖民开拓领地中的一大部分,并且证实,这些地区只得到不完全的雅利安化,与早期发生的情况形成对照。名单中还包括一些非雅利安人部落的名称,其中许多无疑仍保留了原有特征和语言。

29 或许应该认为,前雅利安人对雅利安文化的影响是在这一时期开始发生的,而且这种影响与由吠陀文明到后来的印度教文明的过渡有联系。后来到《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》时发展到顶点的史诗传统大概也于这一时间开始形成。宗教的新发展也在这一时期初现端倪,它最终演化成为后来的印度教,在许多方面与吠陀的宗教迥然有别。成为以后印度教文明特征的种姓制度,在这时由于大量形形色色的先前独立的部落必须以某种方式加入雅利安社会结构而大大增加了其复杂性,这些遍布于新征服领土许多地区的部落必定构成了全体居民中的大多数。以吠陀文化为基础的雅利安文化仍然是构成中心的因素,但自此以后,它便更加受到非雅利安的影响。最晚感受雅利安文明影响的是在南方达罗毗荼人的地区。在锡兰,最早的雅利安人的殖民据信大约发生在佛陀时期,最初的雅利安人向南印度的渗透可能在同一时间内出现。后来,孔雀帝国控制了德干的大部分地区,只有最南方的泰米尔诸王

公保持着独立。其后的萨达瓦哈纳帝国也体现了雅利安人在这一地区的统治和渗透，可作依据的事实是，这一王朝及其后紧接着的一些王朝，均以中古印度—雅利安语为官方语言。这一政治影响与来自北印度的宗教传播——婆罗门教和佛教或耆那教的传播——是有联系的。然而，与以前的扩张阶段比较起来，雅利安语言并未永久地被强加于这一地区。约公元 500 年之后，坎纳达语和后来的泰卢固语开始用于碑铭。土著的达罗毗荼因素逐渐占了上风，雅利安印度和达罗毗荼印度之间的疆界恢复到标志着公元前 500 年前后雅利安征服极限的那条界线上。与此同时，整个次大陆由一种共同的文化联合到一起。雅利安人是这一共同文化的初创者，而达罗毗荼人和其他民族也作出了他们的贡献。

第4章 早期达罗毗荼人[①]

约翰·马尔

30 “达罗毗荼”（Dravidian）这个词作为指称印度南部的专门名词流传下来，已有很久的历史。希腊地理学家称这一地区为达米里卡（Damirica）或利米里凯（Limyrike）：“然后是瑙勒（Naura）和廷迪斯（Tyndis）——达米里卡的第一批商业市场”。[②] “8.利米里凯：廷迪斯，城市……”[③]

当然，后一条引证令人想起印度洋中也有的类似大西洲[④]的传说，这个地方据猜测就是狐猴（lemurs）栖居的莱穆里亚（Lemuria）。人们会注意到，Damirica和Limyrike这两个希腊名词的第三个音节都以r开头。我们不久就会看到，它们在原始单字中难以发出一个达罗毗荼语的音节来。

梵语语源中有“达罗毗迪”（Dravidi）和“达米里”（Damili），后来有“达罗米达”（Dramida）和“达罗毗达”（Dravida），是为“达罗毗荼”的直接语源。看来很可能是，这些单词都得要最终与一个非

---

① 作者按照马德拉斯大学的泰米尔语辞典的体系——这一辞典在专家中现已成为规范——对泰米尔语单词所作的音译，为了便利一般读者，除了对在语言学范围内讨论提到的少数几个单词外，均已加以简化和修改。按其在印度—雅利安语中惯常的发音，此处音译为Ś的字母，在其他章节中用ch表示。〔编者〕

② 《周游记》，53；见K·A·尼拉坎塔·夏斯特里：《外人报道的南印度》，第57页。

③ 托勒密：《地理学》，第7卷，I。见J·W·麦克林德尔：《古代印度》，第48—49页。

④ 大西洲（Atlantis），希腊神话中位于大西洋直布罗陀以西的一个洲或一个岛。柏拉图曾描绘为乌托邦，据认为它是因地震而沉入大洋的。——译者

印度—雅利安语的单词相连接，才可能成为今天的词形，即“泰米尔”。这个词的最后一个音——卷舌破擦音，为印度南部的一、两种语言所特有，而两种主要语言泰卢固语和坎纳达语则省去此音。希腊语和梵语显然难以发出此音，人们尽力而为，也只能发出上一节文字中所说的那样的音。然而，没有理由假定，在古典地理学家的时代象今天一样，意指泰米尔语的这个单词与其他南印度口音有所不同。更有可能的似乎是，当时南部有一种相对而言区别不大的非印度—雅利安语言，通常以“原始达罗毗荼语”这一专门名词称之。这样的情形，必定是在今天印度东南部泰米尔语地区现存最早的文献资料和其他记载以前很久就已存在了。较能确定的是，这些记载存在的时期，就铭文而言，在公元前3世纪前后；就文献而言，在基督纪元开始的前后。两者都可辨识为泰米尔语。而关于年代如此久远的其他确凿无疑的达罗毗荼语言，我们尚无任何证明材料。的确，有些资料指出了另外的情形：在现存最早的泰米尔语文献的时期，至少在宫廷诗写作的范围内，泰米尔语仍然使用于今天通用马来亚拉姆语的地区。这一地区在泰米尔语中称作“谢勒纳杜”(Seranadu)，梵语称之为“基腊罗”(Kerala)①。

还有，原始达罗毗荼语是一种非印度—雅利安语言，由此推论，我们称之为达罗毗荼语的诸语言也各有特色。对这些差异进行详尽的语言学探讨不属本文的范围。与突厥语一样，达罗毗荼语的特征之一是所谓的胶着。由此，那些可识别为与有实义的词根相连接的后缀，附加于名词和动词之后，以使其词义发生屈折变化，如提供表示格的结尾等。例如，泰米尔语中表示位置的格后缀-il，似与各种达罗毗荼语中表示房屋的单词有关联；在泰米尔语 31

① Kerala可能保留了一个原始达罗毗荼语的软颚音化的Keral。见T·伯罗文〔载于东方与非洲研究所公报Ⅱ，(1943年)，126〕。在泰米尔文的选集诗中，该地区的国王被称为“谢罗尔”(Seral)，复数为“谢罗拉尔”(Seralar)。

中为 il，在泰卢固语中为 illu，等等。达罗毗荼语的数和格由两个不同的后缀表示，按其顺序，例如，泰米尔语的 min 表示单数的“鱼”，minai 表示单数“鱼”的宾格，mingal 表示复数的“鱼”，mingalai 表示复数“鱼”的宾格。注意其复数和单数名词的格后缀为同一个。这令人想到印欧语或印度—雅利安语的情况与此大为不同。在印欧语或印度—雅利安语言中，用于单数名词的是一套单数后缀，而用于复数名词的是另一套后缀，这样的后缀既表示格又表示数。

根据可以毫无困难地分析出的胶着语言的性质，至少在其原始阶段或在理论意义上，可以看到用象形或表意的符号书写这样的语言具有引起注意的可能性。最近数年来，达罗毗荼语作为尚未被译读的摩亨佐-达罗印章文字所用的语言，是最有力的说法。那些印章文字出现于大约 2000 块印章之上，为简短的铭文，伴有着约定俗成的动物图形，其中突出的是公牛的形象。①

立刻会清楚的是，我们所谈的是一个在地理上与今天的达罗毗荼语言的地区迥异的地区。今天的达罗毗荼语地区是自西海岸的果阿到东海岸的甘贾姆一线以南半岛的印度。摩亨佐-达罗和哈拉巴城市文化区在印度河流域，在信德和旁遮普。但是，有人论证，正如在不列颠和西欧，曾经广泛通行的凯尔特语被从东方入侵的语言向西推移到大西洋海岸、自西班牙西北部扩展到赫布里底群岛一样，达罗毗荼语一度通行于印度全境，为自西北侵入的使用印度—雅利安语的人所迫，才退往南方。这一入侵行动相当清楚发生于约公元前 2500—前 1500 年之间。如果没有这样的事实，即在巴基斯坦—阿富汗边境的俾路支高地，至今还有一小块地区，那里的约 25 万人讲达罗毗荼语言的婆罗休语，那么认为北印度曾

---

① 有关这些文化的最近记述，见 S·皮戈特，《史前时期的印度》，第 132—289 页。

存在过达罗毗荼语就会仅仅是推测。尽管历史证据不足，①但是，较为合理的假定是婆罗体为一种残存的语言，而不是不大可能发生的一次使用达罗毗荼语言的人从约800英里外的平原迁徙而来、从定居农业体制转换为粗放的畜牧生活。

于是，以假定达罗毗荼语言曾经一度广泛通行于次大陆、它们在北方为印度—雅利安语言所取代为前提，它们作为巴基斯坦城市文化的语言这一假定之引人注意便显而易见了。这种看法的最 32 重要和最新的表述为亚斯科·帕尔波拉及其他等人所作，载于斯堪的纳维亚亚洲研究所的三期特刊。②尽管这些作者的确积累了大量的证据以支持自己的观点，事实是在第2期、第3期刊物中载有对他们原有看法的一些更正，并附有对印度河流域文化、宗教、肖像画法等有关的推测问题，所有这些都有损于他们赖以立论的那些纯语言学方面论据的可接受性。例如，这些作者未曾提出真正有说服力的理由来说明何以要自右向左地读那些表意符号。③而且，对那些"被描绘"的单词或音节的发音上，我们自然仍一无所知。这些作者能做到的，最多是将其作为复原的原始达罗毗荼语来阅读它们。应该补充一点，就是以尤·克诺洛佐夫为首的俄国学者，还使用了计算机，曾得出类似的结论。

如果我们接受帕尔波拉、克诺洛佐夫等人的观点，认为说达罗毗荼语的人创造了远在公元前3000年代(印度河流域文化主要的年代)的文化，我们仍然面临着1500年的空白时期，找不到在此期间的确凿的达罗毗荼文记载。可以假定，在这一时期，达罗毗荼人在北印度的文化中心业已倾覆，他们为印度—雅利安人逼迫到半

① 见M·B·埃梅诺：《婆罗体语和达罗毗荼语语法的比较》，第1页。

② 特刊第1期和第2期，哥本哈根，1969年版；第3期，哥本哈根，1970年版。这一理论由H·赫拉斯等作者以前曾提出，或许略带幻想，见《原始印度—地中海文化研究》，第1卷，孟买，1953年版。

③ 见帕尔波拉以及其他人等的文章，载于特刊第1期，第18—19页。

岛的中部和南部。这样一个空白时期的存在，令我们去注意已知最早的泰米尔语铭文，这些铭文用婆罗谜字体写成，属于公元前3世纪。这些情况我们马上将要谈到。

达罗毗荼语或说此种语言的人是自次大陆出现人类之初就存在于印度，还是他们自己亦如后来的雅利安人及其语言一样也属入侵者，就目前的知识水平看，这只能是悬而未决的问题。这些语言的胶着结构，表明它们与高加索语言有联系，甚至与巴斯克语也有联系。①这使对于达罗毗荼语外部渊源关系长期持有的看法得到了很好的证实。那是卡尔德维尔②和拉斯克的观点，他们认为，达罗毗荼语源于他们称为西徐亚语的诸种语言，现在通常称为突厥语和芬兰—乌戈尔语。

同样，对于印度各石器时代的文化使用什么语言，也还不得而知，而同时并存着一些语言，它们有着完全属于较高层次的文化，就更增加了解决这个问题的困难。例如，对于喜马拉雅山丘陵地带的索安文化和印度东南部的马德拉斯文化所用的语言，我们就一无所知。南印度的巨石文化，为关于达罗毗荼人属于地中海亲缘这种公认为单薄无力的理论，提供了最有研究价值的考古学上的联系环节。然而，这种环节本身可能并不早于约公元前200年。③戈登·柴尔德已经发现，通过伊朗的锡亚勒克B诸墓诸如布腊马吉里这样的遗址与地中海和高加索的巨石文化可能的联系环节；这一联系也许是通过海路。④把达罗毗荼语归于任何一个特定的人

---

① 见N·拉猫瓦里：《达罗毗荼语的起源和西方》，孟买，1964年版。

② 见R·卡尔德维尔：《达罗毗荼语或南印度语族语法的比较》，第3版，第61页以下各页。该著作的初版印行于1856年，它实际上标志着达罗毗荼语言学研究的开端。卡尔德维尔主教著作中之很大部分至今仍无人超乎其上。

③ 见皮戈特前引书，第38页。

④ V·戈登·柴尔德："巨石文化"，载于《古代印度》第4辑（1947—1948年）。南印半岛和中东（后来经过中东与罗马帝国）之间海上联系的古老和重要性不宜夸大。

种，恐为推测，但有人提出，将达罗毗荼语带到印度的，是在亚美尼亚、安纳托利亚和伊朗有亲缘关系的印度短头亚美诺伊德人种。于是，尽管有语言学、文化和人类学根据的合理假说，而提出达罗毗荼语言起源于印度境外，尤其是西亚，迄今却还没有直接证据证明达罗毗荼语存在于次大陆之外，①而除了婆罗休语的存在，也没有证据证明它曾流行于北印度。摩亨佐-达罗的印章至今未得解读，它们所用的语言及其结构也尚未得到准确的认定。

然而，我们可以上溯到比公元前200年(南印度巨石文化存在的可能年代)稍早的时期，去考察确切无疑的达罗毗荼文记载。这是前文提到的公元前3世纪以来南印度婆罗谜文的铭文所提供的。已知的76件铭刻中之第一件是文科伯·拉奥1903年于马杜赖东北约23英里处发现的。此外还有在阿里卡梅杜出土的陶器上使用同类文字刻的20个粗刻的短字。阿里卡梅杜是泰米尔纳杜东海岸上的一处重要遗址，由惠勒于1945年首次发掘，后来又有其他人发掘。K·V·苏布罗曼尼耶·阿雅尔首先确认了这些铭文所用的语言为古泰米尔语，并于1924年在马德拉斯召开的第三届全印东方学会议上提出了这一论断。②有关这些铭刻的最重要、也是最新的著作为I·摩诃代文和R·潘尼尔塞尔沃姆所写。③他们指出，这些铭文证实了在现存最早的泰米尔文献中提到的、大约在同一时代的某些国王和地名。

摩诃代文的杰作表明，早在公元前3—2世纪，为了给泰米尔文字配备一种适宜的字体，人们已对包括36个辅音、10个元音

① 例如，在语言学上和颂诗的题材上，可以比较古伊朗文和吠陀梵文之密切类似。

② 见该会的“会议记录”，第275—300页。

③ 见R·潘尼尔塞尔沃姆：“一件重要的婆罗谜文泰米尔铭刻”，载于“第一届泰米尔研究国际研讨会记录”，吉隆坡，IIATR，1968年；I．摩诃代文：“桑伽姆时代泰米尔的婆罗谜文铭刻”，载于“第二届泰米尔研究国际研讨会记录”马德拉斯，II ATR，1971年。

外加双元音的"全印"字音表作了最重要的修改：辅音字母中，除去发浊音的爆破音、发送气音的爆破音与咝音，增加代表泰米尔语卷舌音的 ḷ 和 ḻ 与齿龈音 ṟ 和 ṉ 等符号，使辅音字母减至 18 个；至于元音字母，其中略去双元音 au，这一字音表字体中也不再看到泰米尔语中单独的短 ĕ 和 ŏ(或是直到 18 世纪贝希[①]时代为止)，使元音字母减为 9 个。摩诃代文确认了这些铭文中的一个重要现象，即使用代表中间元音 ā 的符号也代表中间元音 a，在所有其他印度语音的字体中以及在从它们发展而来的东南亚语音的字体中，元音被视为是一切辅音所固有的。因此就没有必要用一个"消34 除"符号去除掉这一固有的元音，例如梵文中的 virama 之类。摩诃代文因此而得以将迄今令人迷惑不解的 kala(铭文 29 号)，makana(铭文 13 号)和 maniya(铭文72号)读为正确的泰米尔语kal，makan 和 maniy。实际上，早期泰米尔语的婆罗谜铭文展示出的不是一份字音表，而是可以与我们自己的字母表相类似的字母体系；因此，其他的"全印"音节表要另用连接辅音来代表 ksa、tra或ktva这样的发音，就成为不必要的了。摩诃代文令人信服地提出，这一语音的字体中没有(可得到的)发浊音的爆破音符号，意味着这一阶段的泰米尔语没有两个元音之间发浊音的爆破音音位，而这是该语言主要的近代特征之一(尽管在这种字体中，尚未作出安排)。[②]

除了语言学上值得注意外，这些铭文如刚才指出的，还有助于证实出现在早期泰米尔语赞颂诗中的一些王族的名字。铭文中提到的一位国王科·阿坦·塞（拉）勒·艾鲁姆波拉伊（Ko Atan

① 贝希(Beschi)为意大利神甫，继德国传教士齐根巴尔格之后编写泰米尔语字典与语法。——译者

② 这可以一方面与西班牙语中两个元音之间的 s（总是不发声）的情况，另一方面与葡萄牙语或意大利语中的比类现象作对照。

Ce(ra)l Irumporai)(铭文第 56 和 57 号)，而从最早的泰米尔诗集之一《百首诗集》(Padirruppattu)——一部赞美塞拉尔诸王的诗选集——中，我们得知有两位君王拥有“大山之雄”即“艾鲁姆波拉伊”的称号。①更为重要的或许是这一事实，即上述两件铭文出土之地普加卢尔(Pugalur)位于距现今的加鲁尔(Karur)约 10 英里之处，“加鲁尔”以 Karuur 的形式出现在同一洞穴(铭文第 66 号)。我们从托勒密的著作中得知，格劳勒(Karoura)是“盖罗博特罗人的王室所在地”，②而从早期泰米尔诗歌题记中的几条佐证材料中也可看出，格鲁弗尔(Karuvur)是一座塞拉尔王城。③

然后，对这些铭文的思考将我们引向关于最早的泰米尔文学的讨论，由于它或许代表了达罗毗荼语言和文化对印度遗产作出的最重要、也是独一无二的贡献，本文的余下部分将用很大篇幅论及此点。这些文学作品的很大一部分包括在《诗韵八大选集》(Ettuttogai)中，其中两集是吟游诗人的诗歌，6 集为优雅的爱情诗歌(尽管有一集《帕里帕达尔》(Pari padal)包括了宗教赞颂诗和叙事的韵文)。从选集诗本身提供的证据看来，这些选集诗的大部分被确定为公元纪元的头 3 个世纪的作品，而现已得到的铭文证据似乎也证实了这一点。

尽管很清楚，这些诗集已经揉进了大量来自北方印度—雅利安(尤其是婆罗门教的)文化和语言的成分，它们仍展现了一种独特的文化，一种在我们看来其看法和价值观都十分生动而清新的文化。就这种文化而言，其文学的魅力在于朴实和坦率，相对而言没有晚近时期印度文学(包括泰米尔文学本身在内)之晦涩与含蓄。与几乎全部的南方中世纪文学不一样，这些诗歌是世俗的，那些赞

---

① 见潘尼尔塞尔沃姆，前引书，第 422—424 页。

② 麦克林德尔：《古代印度》，第 4 卷，第 180 页。

③ 进一步参阅摩诃代文，前引书，第 94—95 页。

美诗歌与南方现存的任何作品都大不相同。与此同时，有一部语法著作《妥加比艳姆》(Tolkappiyam)——其中有些部分或许为当时的作品——阐述了吟游诗和爱情诗所用的详尽的修辞学。这种修辞学与溯源于梵文修辞学的其他印度文学理论截然不同，在梵文修辞学中，戏剧的需要起了很大的作用。尽管在优雅的泰米尔爱情诗中的确有"剧中人"，有常备的角色如男、女主角、养母等(遵照惯例概不提到个人名字)，[①]但这种诗歌的修辞，甚至英雄史诗的修辞，都是在"自然的泰米尔语"(Iyarramil)的情况下出现的。这一名称用于诗歌，以同"戏剧的泰米尔语"和"音乐的泰米尔语"(Natakattamil 和 Icaittamil)相对应。为此目的，爱情诗被看作是内在的或主观的(阿伽姆，Agam)；而英雄史诗则为外在的(普拉姆，Puram)。爱情诗和英雄史诗都分为 7 个部分，这 7 个部分又细分为 5 加 2 两组，由 5 部分组成的一组可以说是阿伽姆和普拉姆的主要内容。就爱情诗而言，它包括爱情的 5 种状况：结合、离异、期待(爱人的答复)、痛苦以及爱情纠葛。就英雄史诗而言，则被设想为战争的 5 种场面：劫牛、两个国王为有争议的领土而战，进攻城堡、野战以及对国王的赞颂。爱情的 5 种状况，是用它们与泰米尔国土各个地区的关系来影射，而这些地区又由各该地区生长的 5 种植物作代表。于是，这种文学作品就是一种隐喻文学。例如，"结合"由"库林吉"(Kurinji)暗示，那是生长在山地的马蓝属植物(Strobilanthes)，人们认为山地适合于私奔。提到马蓝属植物，就足以定下整首诗歌的基调：

"甜蜜采自山坡上黑茎的马蓝花，
我对此地领主的爱情，
比大地宽，比天空广，

① 比较中世纪欧洲仅以 S·A·(Son Altesse)("阁下")暗指爱人的习惯做法。

比海洋还要深。”①

爱情的另两种状况是单相思和勉强的爱情。它们被认为是在常见的爱情诗领域之外，其中一些也的确根本不在阿伽姆诗选集中，而在普拉姆集子里。以下即为一例没有结果的爱情：

“对那黑须青年壮士的眷恋，
令我形容憔悴，衣带渐宽。
轻抚过他那无敌的双肩，
我愧对母亲，怕到人前。
愿这喧嚣的城市哀愁如我，
左右为难，痛苦熬煎。”②

在同一部诗集中，诗人帕拉纳尔对首领贝根为后者之弃妇甘纳姬作如是说：

“若无测隐之情于心何忍？
黄昏之际，随着塞瓦里曲调的旋律，
我歌唱你那雨中的森林。
她涂有眼蓝的双目犹如青莲，
她伤心欲绝，泪雨满襟，惹人哀悯。
‘年轻的姑娘，请告诉我，
你对我的朋友可还有情分？’
我一边施礼，一边发问。
姑娘伸手拭泪，十指纤纤如百合花瓣，
‘我对他的情义已丝毫无存！
此刻，他正沉迷于新人的美貌柔情。
每日每时，流言四起：

---

① 《401首爱情诗集》(Kuruntogai)之3(选瓦岸拉塔尔作)。
② 普拉姆之83(纳坎纳伊雅尔，Nakkannaiyar)。

赫赫威名的贝根，

车马喧嚷地奔往那野茉莉环绕的佳境。'"①

《帕里帕达尔》(Paripadal)中的诗歌之7中有一处精彩地描述了一个极富人情味的场面。《帕里帕达尔》是一部相当晚近的诗选集，收入其内的诗歌已较为精致，其中许多是赞美蒂鲁马尔(Tirumal)(毗湿奴)和塞维尔(Sevvel)(塞建陀)的宗教韵文。然而，有一些精美的诗篇描写了瓦伊雅伊(Vaiyai)河，这条河流经另一泰米尔"王朝"潘迪亚的都城马杜赖。诗之7乃是其中的一首，它在描写了少女们在河水中沐浴之后，又叙述了以下的一次事件：

"走出河水，湿衣凉透，

双眼如莲的姑娘，

饮下棕榈浓酒，

蜜蜂正嗡嗡追逐酒香。

36 大口佳酿使她快乐，

她目光闪烁如甜蜜花朵。

见到那双美目，他赞叹不休，

如同吟游诗人，他唱起赞歌。

另一位少女未解其意，

以为是唱自己，大感惊奇。

宽胸膛的青年见此情景，

十分尴尬，忧心满怀，

走向心爱的姑娘，

欲知会受怎样的对待。

这番可笑的误解，使姑娘

已含醉意的双颊更飞红如染。

① 《??拉姆》之144(帕拉纳尔，Paranar)。

沐浴的佳人吵闹不安，
她气恼地夺下她们的花冠。
目睹过姑娘的浴中之美，
她的爱人匍伏在地，
身体涂有檀香木的膏汁。
但姑娘责骂不已，
甚至向他身上踩踢，
这会儿，
其他少女正沐浴濯洗。
在那明亮的河水里。”①

吟唱诗歌用一个例子也就够了。② 人们同样用花来暗示战争的五种场面；武士们佩戴的花环便表明他们参加的是什么样的战争，这令人想起了美洲印第安人的战争涂料。白色的印度苧麻“图姆巴伊”(Tumbai)，是在野战中佩戴的。普拉姆中有一首关于这一主题的诗歌：

“不论你是何人，
且莫谈论调兵遣将，
先看看我们首领鼓一般的臂膀，
他战功累累，节庆中备受颂扬。
精美的饰品戴在他健美的胸膛，
映着阳光璀灿闪亮。
他是剽悍的马拉维尔族名门之后，
他们手中的长矛熠熠生光。”③

我们至此研究过的所有文学著作，还有一部内容广泛的诗集

① “帕里帕达尔”之7，第61—76行(马伊约塔·柯万纳尔)。

② K·卡伊拉萨帕蒂在其《泰米尔的英雄史诗》(牛津，1968年版)中曾全面考察了普拉姆的题材。

③ 普拉姆之88(阿瓦伊雅尔，Avvaiyar)。

《十歌》(Pattuppattu)，其中的作品都是不连续的诗篇。直到公元2—5世纪之间某个时期编成的史诗《脚镯的故事》，泰米尔文学作品中才有了象印度以外的英雄史诗那样的、存在于其他早期文学作品中的连续叙述的作品。限于篇幅，本文不可能对《脚镯的故事》作详尽的考察，但必须提到，它是奉献给印度文学的一则独特的泰米尔故事。故事中与塞罗拉尔诸王有关的部分，明显地具有早期关于他们的赞美诗选集《百首诗集》(Padirrupattu)的传统。这个故事有着流行的称颂贤德妻室的主题。男主人公戈沃伦，算不上什么英雄，是索勒的普加尔城的商人。他冷落妻子甘纳姬，而为一名歌舞出众的名妓玛达维挥霍掉钱财。但在与那名妓反目之后，戈沃伦回到了忠实的妻子甘纳姬身边，双双移居潘迪亚朝治下的马杜赖城，打算重新开始生活。他们为筹措本钱，出卖甘纳姬的脚镯(Silambu)。①可是，一个心怀恶意的金匠诬告他们偷了王后丢失的脚镯；于是，戈沃伦遭到逮捕、起诉，并被处死。甘纳姬到国王面前证实金匠的诬告毫无根据，国王因之忧伤而死，而这位愤怒的孀妇咀咒那座城市将毁于火焚，并扯下乳房抛入城中。②然后，她到了塞罗尔的另一座城市文吉。后来，她作为女神帕蒂妮与她丈夫一同被接纳进天国。③

37　这篇故事的续篇《马尼梅加拉伊》(Manimegalai)，就毋庸我们赘述了。它大体上是一佛教作品，是在哲学家陈那的逻辑体系的感悟下写成的。它展示了在它成篇的那一时期前，泰米尔曾受到外部因素影响的程度。许多后期泰米尔语文学作品和其他3种主要的达罗毗荼语言——坎那达语、泰卢固语、马来亚拉姆语——

---

① 篇名 silappadigaram 意即“脚镯的故事”。

② 有一点还不知道：这个故事与半男半女的湿婆-雪山女神像 Ardhanarisvara 有否联系。

③ 最近的一个译本为阿拉图·达尼埃娄所译，

现存的全部文学作品，都是原先出现于梵语文学作品中题材的改写之作。这并不有损于这些文学作品之重要性，但要确定其中有多少纯粹达罗毗荼的成分就大非易事了。

这4种语言过去和现在都既是口头用语、又是书面用语，由于这一事实，它们的文学作品中有流传的和自发的因素，这些因素在一些梵语文学作品中似显欠缺。但这一特点当然为这几种语言与马拉提语和印地语等印度—雅利安的方言所共有。因而，史诗“罗摩衍那”的泰米尔语译本将英雄罗摩描写为神，在这一点上，它与其梵文原型不同，是一部宗教诗歌。但是，印度和东南亚所有关于罗摩的方言故事，都具有这一特征。

在结束这一节时必须注意，借印度所有口头语言的颂诗和神秘主义言论来表达自己的中世纪伟大的“巴克提”运动，其真正发端在于公元6世纪以来编写的泰米尔语湿婆教颂诗，这些颂诗被统称为《提鲁穆拉伊》①。其中最著名的部分是“神之花环”（Tevaram），但马尼卡瓦萨加尔写的神秘主义诗篇“提鲁瓦萨加姆”（Tiruvasagam）和《提鲁戈瓦伊耶尔》（Tirukkovaiyar）也应提到。这位神圣的情人及其爱人——幽灵的形象，在中世纪的印度，尤其是在对黑天神的崇拜中，已为人所共知。可是，马尼卡瓦萨加尔的《提鲁戈瓦伊耶尔》却将这一故事的年代大大提前。巴萨瓦用坎纳达语写的《英雄湿婆宗教抒情诗》（Virasaiva vacanakavyas），则是对这一类型作品的延续。

与此相似，中世纪的《湿婆・悉檀多》的哲学经典通过泰米尔语流行起来。这些经典由于融会了以《提鲁库拉尔》（Tirukkural）知名的说教性论文而受到早期欧洲传教士的青睐，视之为南印最为精美的文学著作。但难以避免的结论是，他们这一乐观的看法

① 提鲁穆拉伊（Tirumurai），为12卷泰米尔语湿婆虔诚诗篇的统称。——译者

是由于《提鲁库拉尔》和象《锡瓦那那波达姆》(Sivananabodam)①这样的作品中许多观念显然是接近于基督教教义而得出的。泰米尔人将一种有独创性的新鲜看法引入这些题材，而在其选集诗中，他们自己则是创作者。

① 梅伊坎达德瓦尔所著，是泰米尔语主要的《湿婆·悉檀多》的著作。

第5章　阿育王的印度和笈多时代

罗米拉·塔帕尔

阿育王的印度和笈多时代，是从公元前4世纪到公元6世纪 38 这1千年期间的起讫点。虽然这段时间经历了相当大的历史变迁，但基本的连续性还是可以看得出来的。形成印度文化的种种机构和制度常常可以溯源到这一时期。在阿育王时代，一个中央集权的帝国体制建立了，该体制几乎囊括了整个次大陆，并且依靠既组织得有条不紊、又有效率的官僚机构。帝国思想在印度表现出来，这还是第一次。在此后的时期，印度具有了新轮廓和新线条的面貌，这既是帝制的结果，又是其他体制的前奏。笈多时代尽管曾短期内在精神上同孔雀帝国的政体相接近，但却播下了新的政治体制的种子——一种封建式的组织体制的早期阶段——它对帝国的缔造并无裨益。笈多时代在人们心目中更多地是作为梵语文化在次大陆的许多地区取得胜利的时代。

旃陀罗笈多·毛里亚征服了摩揭陀（南比哈尔），并在公元前321年建立了孔雀王朝，定都华氏城（今巴特那附近）。他开始着手兼并北印度各地并同亚历山大的前任将军、希腊人塞琉古·尼卡托作战。这次战役的成果使他获得了印度河以外的地区和阿富汗。其子频头娑罗把战役继续向印度半岛推进。但是，继承次大陆，建立了一个全印帝国，并且发现了这样一种政治体制中所固有的优点和难题的，却是他的孙子阿育王。

从公元前6世纪起，在经历了包含着北印度许多王国和共和国的存亡的漫长发展之后，一个中央集权的帝国结构出现了。尽

管直到毛里亚人到来时帝国才实际诞生，但是帝国的最初征兆也许是紧接在毛里亚人之前的难陀王朝出现的。阿育王继承了一部由中央政府所控制的有效运转的机器。农业经济的拓展和确立为帝制提供了基础。在后来的若干世纪中，尽管有诸如国内贸易和海外贸易之类的其他经济活动在起作用，但农业仍然是经济中的主导因素；那些其他的经济活动所提供的收入固然可观，但却是辅助性的。

在孔雀王朝以前，田赋一直被认为是国家收入的主要来源。难陀王朝那闻名天下的财富，无疑应归功于其对肥沃的恒河平原中部的田赋进行了有效的征集。到孔雀王朝时代，征税的合法性已被确立下来；从考塔利亚的《政事论》中有关田赋和税收的材料，以及阿育王的铭文中的一则重要的参考材料来看，按照公认的收入征税的潜在可能性显而易见。①根据《政事论》，从农业到赌博和卖淫的一切活动，国家均可征税。未经国家允许，任何人不得占有任何荒地，不得砍伐森林中的任何一棵树，因为这些最终都是税源。众所公认收入的主要项目是田赋，并且这取决于正确估价和适当征收。但其他活动也必须受国家控制和监督，以便它们提供最大量的税收。

所有这一切都需要一个精心设计的官僚政治体制。从孔雀王朝史料中有关行政管理的叙述来看，这一点似乎已经做到了。实际上，每一个有职业且有技能的人都被登记注册，并被置于监督官的最终控制之下。官员们的薪俸很高，据信一个报酬优厚的官僚

---

① 考塔利亚，亦称考提利亚、阇那迦，旃陀罗笈多·毛里亚的宰相。一部论述政治经济的著作《政事论》被认为是他所著。该书的现存本已被学者们确定为公元2、3世纪。但其中的某些部分反映的似乎是孔雀王朝的行政制度中流行的见解。关于田赋，有意义的是阿育王在拜谒蓝毗尼时曾即下令减少田赋，以作为对佛陀诞生地的一种恩赐。这一迹象清楚地表明，这种税收对孔雀王朝的政治经济体制来说是多么重要。

政体可能会更有效率。要想维持高额薪俸的开支，惟有严格地征税。因此，税收和行政这两个因素是互相关联的。

这两个因素同另一个因素——军队及其在孔雀王朝时期的政治经济中的作用——也有联系。一支庞大的军队不仅为征服广大的地区所必需，而且作为保持帝国完整的工具也同样重要。孔雀王朝的统治者们意识到了这一点。根据接近于当时的古典文献，估计旃陀罗笈多军队的兵力为战象9千、骑兵3万、步兵60万。即使考虑到这些数据中有夸张的成分，孔雀王朝的军队从任何标准看仍是一支庞大的军队。维持这样一支大军需要大量的国家收入，而这又取决于税收和王国的规模。因此，在缔造一个中央集权的帝国的过程中，税收、行政和武装力量是互相依赖的。

被看作力量和权威的最高源泉的国王，掌握着税收、行政和武装力量这些因素的控制权。这使国王对其臣民们能够采取一种家长式的态度。这在阿育王的敕令中很明显，他说："芸芸众生，皆为吾子，朕愿子孙，今生来世，既得财富，又享幸福，朕亦愿众生如此……"①又，在提到农村地区的官吏们时，他写道："有人委托子女于老练之奶母，信其善于抚养孩童也。故朕以乡民之福祉委诸拉朱卡②……"③

家长式统治要求国王和臣民之间保持不断的联系。我们被告知，孔雀王朝诸王总是善于倾听他人的意见。梅伽斯梯尼作为塞琉古·尼卡托的使节曾访问印度、并在旃陀罗笈多统治时期驻留孔雀王朝宫廷，他描写国王甚至在接受按摩时也在听取控诉和讨论国事。阿育王在一道敕令中着重宣布，不论他在何处，御前会议的大臣们都可以毫无阻碍地觐见他。 40

---

① 单块岩石敕令Ⅱ。

② 拉朱卡(rajukas)，负责乡民福利的官员。——译者

③ 石柱敕令Ⅳ。

但是，仅仅依靠国王的作用还是不够的。在一个象孔雀王朝那样的中央集权的体制中，维持与次大陆各地的交通，保持与社会各界的交往是必不可少的。通过兴建把整个帝国与华氏城联结起来的公路网，这一点已经部分地做到了。阿育王为他已建筑的良好道路颇感自豪，这已为老普林尼热情描绘的一条从呾叉始罗到华氏城的长达1千多英里的皇家干道所证实。

在另一个层次方面，则是通过使用密探和情报员来同平民保持联系。这两种人被用来传达国王的思想，以及把有关舆论报告给国王。①经常的出巡和任命亲信监察官是同人民联系的其他手段。

尽管农业提供了国家收入的最重要部分，但它并非税收的唯一来源。孔雀王朝国家收入的一个间接来源，是必要时作为无偿劳动力使用的印度社会4个等级中的最低等级——首陀罗。除战俘和罪犯提供劳动力以外，使用首陀罗的范围包括移居新地区，为农业开垦荒地，开发诸如旁遮普的盐矿、摩揭陀的铁矿床之类的国有矿藏。

公元前1千年代中期发生的更重要的变化，是城镇和城市文化的发展。以畜牧业和农业村社为基础的雅利安文化的到来，造成了北印度再度经历从农村文化到城市文化的整个发展过程。城镇系由贸易中心和手艺行业村落发展而来，因而，城市生活中占统治地位的机构是行会。到公元前4世纪末，手艺人行会和商人行会已成为城市格局确定的一部分。

在一种重视税收的制度中，商品的生产和贸易成了另外的收入来源。《政事论》列举了生产和销售不同阶段的许多种商品税，

① 一种类似的制度曾被波斯的阿黑门尼德王朝的国王们所采用。在波斯，监察人员被叫做"国王的耳目"。这种制度也曾被查理大帝所采用，在他的王国，监察官被称作巡查(missi)。

这是毫不奇怪的。存在一个单一的政治权力之下的全印帝国，以及次大陆范围内发达的良好交通，使给行会带来不断增长的利润的国内贸易得到了发展。海外贸易的冒险事业，无疑受到了孔雀王朝诸帝派遣的外交使团保护的鼓励。西亚和埃及的希腊诸王与孔雀王朝之间交换使节已有历史记录；对诸如诡辩家、歌童和酒之类的礼物的好奇的索求也有记载。阿育王与锡兰王帝须之间亲密而友好的关系，想必使两国之间的交往得到了进一步扩大。 41

行会的经济地位已得到改善，这使现存的社会格局变得复杂起来。行会首领成了掌握着大宗经济财产的、有权势的公民。但是，在这个时期的以种姓为基础的社会里，商人和手工业者并没有被列入社会上最有特权的公民行列。商人团体向社会既定阶层提出挑战，那是后来的事，但在这个阶段，紧张关系已出现萌芽。从赞成对行会的活动实行严格控制的《政事论》中，似乎可以明显地看出官方对不断增长的行会力量存在着畏惧的成分。例如每个行会都必须向当地政府登记，并且未经事先许可，任何行会都不得离开其所在地。

还有另一个因素，可能也加剧了社会紧张关系。两种新宗教——佛教和耆那教——已经赢得了手工业者和商人的同情。这些宗教是向既定等级发难的异端教派。突然出现的城市团体与持异议的思想和实践的联系，会使这些宗教受到正统派的怀疑。

在这个时期早些时候(大约公元前 600 年)人们的思维很为活跃，这些新宗教就是在这样背景下产生的。许多宗派如斫婆伽派、耆那派和生活派之间，明显地存在着一种相当大的竞争，它们的学说包括从纯粹唯物主义到宿命论。既然耆那派声称旃陀罗笈多是他们的支持者，又有证据表明频头娑罗曾赞助过生活派，那么，这种思维的活跃便反映了孔雀王朝统治者们的各种调和的利益。与西亚的密切联系必定提供了非正统思想的另一源流。

这便是阿育王所承袭下来的帝国。在次大陆的这样一个地区，居住着有许多种文化的民族，发展水平各不相同，这是一个充满着各种风俗习惯、信仰、亲密、对抗、紧张与和谐的社会。摩揭陀和恒河流域西部在文化上已经雅利安化了，但这个地区的边缘并非如此。北方同阿富汗和伊朗的希腊化文化有着密切的联系；遥远的南方却处于泰米尔文化富有创造性的全盛时期的开端。成功地统治这样一个帝国需要一个才华超群者的洞察力和想象力。这便是阿育王试图要对付的挑战。

许多世纪以来，阿育王几乎不为印度历史传统所知。孔雀王朝的诸王世系中提到了他，但所叙述的仅仅是其统治时期的长短。佛教资料中收集的有关其生平的许多材料，大多是传说性的，只有部分的历史价值。而且随着 13 世纪末佛教在印度的衰落，这些材料实际上从印度的传统中消失了。它们被保存在印度以外的佛教中心——锡兰、中亚和中国。阿育王发布的文告被雕刻在整个次大陆的岩石和石柱上，这些文告仍可见到。但遗憾的是，刻在上面 42 的婆罗谜文字已成古体，故铭文不能辨认。① 不过，1837 年，东方学家詹姆斯·普林塞普对铭文进行了解读。尽管原文当时已知晓，但由于铭文的发布者一般只提到其称号——天宠慈颜（Devanampiya Piyadassi）——这称号在印度的帝王名册上是没有的，故还不能确认铭文的发布者。19 世纪末，根据锡兰佛教编年史的证据，暂定铭文的发布者为阿育王。直到 1915 年，随着一个把发布者称为“天宠喜见阿育王”的铭文②被发现，这一认定才得到证实。

---

① 14 世纪德里的一个苏丹菲鲁兹沙·图格卢克对他在德里附近发现的一根阿育王柱感兴趣并留下了印象，便派人把它迁到都城。但无人能够辨认柱上的铭文，也无人能解释其意图。

② 马斯基的小岩石敕令：《天宠慈颜阿育王诏》。

这个名字与佛教资料的结合使得阿育王的诏令几乎被解释成为佛教文献。毫无疑问，阿育王是一个佛教徒，他所阐述的达磨[①]思想大多是受了佛教的启发。但是，那种把达磨思想与佛教完全等同起来，并且认为阿育王是在把佛教作为国教加以宣传的说法，远远超出了君王发布诏令的原意。经过对铭文的仔细分析，发现它们分属两类。一些是专门对佛教僧团即僧伽讲述的，且都涉及到有关僧伽的问题。然而，大多数铭文是对整个公众讲的，所涉及的也是广泛关心的问题。有意思的是，就在这第二类铭文中，阿育王阐述了他的达磨思想。

看来，阿育王旨在在他的臣民中造成一种心态，有这种心态，社会行为才最适当。在孔雀王朝时期的具体情况下，这种达磨思想也许可以被看作是忠诚的焦点，看作是一个现存的各种各样的人和活动的汇聚点。达磨强调宽容、非暴力(皇帝本人发誓放弃以暴力和武力作为达到目的的手段)；强调尊重那些权威人士，包括婆罗门和佛僧；强调对下人的照顾和仁慈；强调普遍接受有益于人类尊严的理想。阿育王还设置了一种特别的官员——正法大官——负责宣传达磨思想并为人民的公共福利而工作。

然而，随着皇帝的逝去，达磨思想也消失了。作为解决当时的各种问题的一种尝试，达磨思想也许过于理想化了。同时，由于它大体上是某些现存的伦理原则的带强调性的重述，它几乎不能被描述为一个革命的教义，但是，有寻找这样一种解决办法的远见和力图试行它的勇气的那个人，还是值得称道的。

阿育王死后50年，孔雀帝国衰落了。有些历史学家把这种衰落归咎于阿育王的政策，认为他亲佛教徒的同情心导致了婆罗门对孔雀王朝统治者的反抗；另有一些历史学家认为，阿育王信奉非 43

① dhamma(达磨)是梵文dharma的巴利文形式，几乎不能恰当地译成英文。一般公认的译法为"道德、虔敬、德行、社会秩序"。

暴力使得帝国的军力削弱，使帝国易于受到进攻，尤其是来自西北方的进攻。但支持这些观点的证据远远不够。其他的可能性也应当予以考虑，其中比较重要的是，后期的孔雀王朝诸王也许是非常软弱无能的统治者，无法使这样一个庞大的帝国保持完整。此外，开支庞大的官僚体制和一支大军的压力要维持将近150年的时间，势必构成对农业经济的沉重负担。要么是削减和重新调整这两笔耗资巨大的开支，要么是在不景气时寻找到新的收入来源。最后，缺乏把人民联合成一个政治统一体——人民想要成为一个民族的愿望——的最强的凝聚力。次大陆各地的差异太大，不允许形成一个民族单元。也许已经成为一种共同的忠诚因素的达磨教义，未能做到这一点。

次大陆后来的分割并非完全是任意的，因为它使各地理区域与各政治实体相一致。许多世纪以来，这些地区（虽然有某些变更）一直是印度次大陆政治单位的核心。

公元前185年，孔雀帝国覆亡了。在地处恒河中心地带的摩揭陀，紧接着孔雀王朝的继承者是巽伽王朝，它是一个篡夺了华氏城王位的婆罗门家族。巽伽王朝让位于甘华王朝。随后又相继有一系列小王朝出现，直到公元4世纪时笈多王朝兴起。在这几个世纪中，摩揭陀倾向于多少有点孤立的状态，其统治者不大想介入别处的事务。

随着卡罗毗拉王流星般崛起，羯陵伽(今奥里萨的一部分)一度成了最引人注目的地方，随后即归于平静。卡罗毗拉的生平概略可以从一件铭文中找到。在铭文中，他宣称其版图超过了整个默哈讷迪河三角洲①，并且自称多次战胜了南印度诸王。这样的沿海王国是分散崛起的。它们的繁荣是由于海上贸易以及它们内地

① 默哈讷迪河（Mahanadi）发源于中央邦南部的山脉中，注入孟加拉湾，其三角洲在克塔克以东。——译者

(一般说来是三角洲地区)的富饶。

同时，次大陆的西北部——旁遮普和印度河流域——再度卷入了伊朗和中亚政治的漩涡。亚历山大大帝在经过波斯和西北印度的速战后，留下了若干个总督。公元前323年，亚历山大去世，这些总督便自立为各自所辖省份之王。西亚的塞琉古王朝与它昔日的总督们——巴克特里亚[①]的希腊统治者——发生了冲突。冲突逐渐扩大到西北印度，把一些不能阻挡巴克特里亚的希腊人的、政治上孤立的印度小王国卷了进去。公元前2世纪，巴克特里亚的希腊人在西北部定居下来。对我们来说，幸运的是这些国王都热衷于铸造钱币。主要是依靠古钱学的证据，它们的历史面貌才得到部分的恢复。

44 在往南的信德地区，帕提亚[②]人发动了一次短暂的冲击，但他们在那里的势力未能维持多久。中亚的事件现已影响到北印度的政治。起源于中国边境的一次游牧部落的移动使月氏部落向西迁徙到里海附近。月氏人赶走了当地的原有居民塞种人(西徐亚人)。进一步的迁徙使塞种人和月氏人都到了印度。在公元1世纪的前几十年中，月氏人在北印度定居下来，塞种人则集中在西印度的卡奇和卡提阿瓦地区。萨达瓦哈纳即安陀罗诸王以德干高原的西北地区周围为中心建立了一个王国，塞种人现在成了他们的邻居。塞种人及时发现他们自己被夹在了两大强国之间。因为在北方，迦腻色伽王巩固了月氏即贵霜王国，他不但把王国的南部和东部边境扩张到马土腊和瓦拉纳西，而且参与中亚的战事。[③]在塞种人的

---

① 巴克特里亚(Bactria)，中国古称大夏。——译者

② 帕提亚(Parthia)，中国古称安息。——译者

③ 事实上，迦腻色伽的威望在于人们常常认为是他创立了以公元78年为元年的使用较多的塞种纪元。然而，他的年代不能确定，最近的推测是在这一年代与公元3世纪之间。

南面，萨达瓦哈纳人从他们是次大陆南北两部分之间的桥梁这个事实中吸取了力量。以各自所处的位置形成势力的德干诸王国的这个特征，在许多世纪的印度历史中一直是一个重要的地缘政治因素。

由于有考古学、碑铭学以及早期泰米尔人的桑伽姆文学为依据，南印度在公元前200年到公元300年之间的这段历史才较为清楚。尽管孔雀帝国与南部诸王国的关系是密切而友好的，但是，半岛的最南端，迈索尔及以南并未处在它的实际控制之下。这一点是由阿育王有关其南方邻国——朱罗王国、潘迪亚王国、基腊罗普特拉王国和萨蒂亚普特拉王国——的材料所揭示的，桑伽姆文学作品中也曾提到其中的某些王国。考古学提供了孔雀时代这个地区的一种很有条理的巨石文化的证据。这种文化可能与西亚的一种类似的文化有接触，这种接触已有先例，并在后来的若干世纪中继续存在。

泰米尔诗歌选集的内容中，还有对南印度早期部落社会中既有真实也有想象的一些事件的描述。各王国之间冲突不断，因为每个王国都有两个目的——控制唯一可以大规模发展农业的肥沃的三角洲地区与接近沿海有利可图的税源的重要商站，因为其中许多商站同耶槃那人①即西亚各族有贸易往来。

发生在这个时期的次大陆的分裂，也许在政治上造成了软弱无力，但恰在此时，在经济发展中却带来了一种新的极为重要的利益。正是在这个时代，印度发现了贸易中固有的潜在财富。尽管存在着许多政治上的边界，但印度内部贸易仍有很大的增长。与南印度的宝石一样，犍陀罗的毛毯和孟加拉的亚麻布均为全印各地所熟知。但是，与印度的经济繁荣更有关的是海外贸易。印度

① Yavana(耶槃那)是俗语Yona的逆构词，据信原指爱奥尼亚希腊人，后被用来指西亚的任何一个商业民族——希腊人、罗马人及以后数世纪的阿拉伯人。

商人的足迹遍及四面八方：中亚、中国、西亚以及远至扶南王国（今越南）的东南亚。印度商人成了东南亚和地中海之间贸易的中介人。他们在给希腊—罗马世界提供必需品和奢侈品的贸易中是承包者。这一课题将在本书的其他地方（第30章）述及。

很自然地，贸易的增长使得行会进一步兴盛起来。行会不仅变成了商品生产和分配的基地，而且成了贸易的金融中心。例如萨达瓦哈纳的统治者们常常给予宗教慈善事业捐助，这种捐助来自行会所给的钱。行会制度的加强影响到种姓社会内部的亚种姓关系，因为每个行会都倾向于成为一个靠自身财力换取人力的亚种姓。因此甚至在城区，种姓社会组织的经济基础也变得更加牢固。随着行会和商人手中财富的积累，对学术和艺术的赞助不再只限于皇族。毫不奇怪，一些最宏大的佛教纪念物属于这一时期，并且其中许多纪念物的存在应归功于富有的行会和商人的捐献。山奇、巴尔胡特和阿马拉瓦蒂的卒塔婆证明了这一点。

婆罗门和佛教传法师与印度商人并肩而行。在公元前的若干世纪中，西亚与他们发生了接触。中国于公元68年在洛阳接待了第一个佛教使团。在公元后的最初几世纪中，佛教徒活跃在扶南和占婆。同时，佛教本身经历了相当大的变化。由于教义的歧异，相传在迦腻色伽统治时期举行的佛教第四次结集上，佛教造成了正式公认的分裂，形成了大乘和小乘两大派别。大乘教派的传法师们在中亚、中国和日本落脚；小乘佛教则在锡兰更为流行，后来小乘把大乘逐出了东南亚。

随着已知世界各地之间商业联系的不断加强，这些地区之间的思想交流增多了。例如，印度的天文学家们发现了希腊罗马天文学的存在。希腊罗马的艺术，尤其是亚历山大丰富多采的艺术，不仅在西北印度和阿富汗找到了赞美者，而且成了艺术史家后来称为"犍陀罗艺术"的一种混合的地方流派的典范。而另一结果则

是基督教传至印度。基督教教义相传是由圣·托马斯于公元1世纪中期带来的。

次大陆的政治分裂并没有结束如同孔雀王朝一样庞大的帝国之梦。在公元4世纪早期，笈多家族的国王们就曾试图建立这样的一个帝国。

46 笈多家族可能出身于一个富有的土地所有者家族。这个家族逐步获得了经济实力和政治地位。与被描述成一个没有值得注意的祖先的年轻冒险家的孔雀王朝建立者不同，笈多王朝的建立者也名旃陀罗笈多，属于一个在摩揭陀地方上已经形成了势力的家族。由于栗呫婆人具有久已建立的社会地位，有见识地与一个栗呫婆公主结婚提高了他的威望。继319—320年加冕为摩揭陀王之后，旃陀罗笈多采用了“王中之大王”称号。

约在公元335年，旃陀罗笈多之子沙摩陀罗·笈多继承了摩揭陀王国。他发行了一系列制作精美的金币，在金币上他被描绘成征服者和音乐家——这两种兴趣的奇妙结合。对后来的历史学家来说，幸运的是，他的一个高级官员为他写了一篇冗长的颂词。这篇颂词刻在一根阿育王石柱上，从那时起，这根石柱就被带到了阿拉哈巴德。铭文的内容中特别提到沙摩陀罗·笈多的战绩，提到次大陆北部被赶走的国王和被兼并的领土；还提到沙摩陀罗·笈多在南方进行的一次远至建志补罗的长征；也没有遗漏来自外国的进贡。铭文提到塞种人、锡兰、西北部的各个伊朗统治者以及所有岛屿上的居民。后者也许系指印度设在东南亚和印度洋的岛屿上的商站。

同孔雀帝国一样，笈及王国的核心是殑伽河中心地带。这里连同西部毗邻地带是沙摩陀罗·笈多有着绝对的、未受到挑战的控制权的唯一地区。笈多王朝对德干的控制是不稳固的，并且不得不靠联姻来维持。笈多王朝的一个公主嫁给了继萨达瓦哈纳王

国之后而兴起的德干的伐卡塔卡王朝的一个王子。这为笈多王朝保证了一个友好的南方边境，而这又是沙摩陀罗·笈多的继承人旃陀罗·笈多二世所必需的，当时他领导了一场反抗西印度塞种人的战争。

正是在旃陀罗·笈多二世统治时期，笈多王朝的势力达到了顶峰。他的以吞并西印度而告终的成功的反塞种人战争，并不是其唯一的成就。与其先辈一样，他是赞助诗人、哲学家、科学家、音乐家和雕刻家的恩主。在这一时期，后来逐渐成为古代印度政治和文化的古典典范的内容已经具体化了。

笈多诸王采用了"王中之大王"、"最高君主"一类的尊号。这同孔雀王朝的帝王们形成了鲜明的对照。后者尽管在政治上强大得多，但从未采用如此高贵的称号。表面上笈多王朝的行政同孔雀王朝的行政相似。国王拥有至高无上的权力。王国被分成各级行政单位——省、县和村落群，每一级都有自己的一套官吏，向单位的最高官吏负责。然而，笈多王朝与孔雀王朝的行政管理之间有一个重要的差异：笈多时期更着重强调地方行政，来自中央的直接控制少得多。甚至在城市的行政管理中，城市委员会也是由代表本地意见和利益的人（如行会以及手工业者和商人团体的首领）而不是由国家官吏们组成。

在土地制度中，尤其是在田赋范围内也显现出相同的倾向。田赋仍然由国王的官吏征收，但他们保留了某一预定的部分以代替固定的现金薪俸。付给官吏薪俸的这种做法随着次数的增加而逐渐得到采用。有时，国王甚至把一片土地或一座村庄的田赋赐予非官吏，例如以学问闻名的婆罗门。记载这种赏赐的铭文从公元初几世纪起即已为人所知。既然国家税收的主要部分来自土地，赏赐田赋便会逐渐引起土地制度的根本改变。尽管赏赐的只是田赋，但把土地本身视作赏赐的一部分已渐成惯例。从法律上讲，国

王可以收回这种赏赐，但实际上他很少这样做。在任何情况下，中央控制的放松都会削弱王权而加强地方独立，这种倾向在政治动乱时期还会加强。接受赏赐者开始被看作土地的主人和当地的庇护者，并且引起了地方上对他的效忠。从强调中央权力到强调地方权力的明显改变，尽管是在以后发生的，但其起源却可以追溯到笈多时代。不过力量较强的笈多国王仍然把权力掌握在自己手中，继续被看作是典型的土地的主宰。

资助别人需要有容易到手的金钱，笈多诸王有钱财作后盾，便极为大方地充当资助人。源源不断的田赋随商业活动的收入而增加。印度的商站星罗棋布于整个东南亚的岛屿、马来西亚、柬埔寨和泰国。无疑地，诸如商业之类的活动必定会推动这些地区逐渐接受印度文化的许多特征。印度商人把香料从爪哇运至索科特拉，或者忙于参与中国经中亚"丝绸之路"到地中海沿岸之间的贸易，更不必说参与次大陆本土内不断增长的贸易了。货物由驮畜和牛车运输，当河流可通航时则经水路运输。这个时期的文学作品中，充满了水手和商人在遥远的国度所耳闻目睹的奇事和奇观的描写，还经常提到富裕的金融家和有钱的行会。纺织行会有巨大的国内市场和国外市场。象牙制造工、石匠、金属制造工、宝石匠在经济繁荣时都生意兴隆。大量输出的货物有香料、胡椒、檀香、珍珠、宝石、香水、靛蓝、药草和纺织品。在更赚钱的输入品中，有中国的丝绸以及中亚和阿拉伯的马匹。

商人和王公的一些财富捐献给了宗教事业。大量的捐献使得佛教僧团极为强大；并给更加重要的寺院中的许多僧人提供了即使算不得奢侈却也称得上舒适的生活。这些捐献能使寺院拥有土地并雇工耕种。这种收入来源的余钱投资到商业企业，这些企业有时经营得相当成功，以致寺院甚至可以成为放债的财东。以杰出的单独方式建立的佛寺建筑，如阿旃陀的佛寺，被饰以一些为古代世

48

界知名的精美绝伦的壁画。佛教教育中心的成长使得虔诚的学者们花费许多时间去研究神学，进行哲学思考，并因此而加剧了佛教徒向婆罗门提出的理性挑战。

印度教的机构和知名人士也是令人羡慕的巨额捐赠的接受者。有资料表明，来自村庄的土地或田赋捐献给了有学问的婆罗门和有名望的祭司，能使他们及其家属舒适地生活许多世代。这是一个试图给印度教神祇建造小石庙的时代，这些寺庙在500年中将成为次大陆许多地区社会的主要中心。与寺院相伴的是雕像和描画民间传说的石刻。

到了这时，印度教已从吠陀时期的信仰演变成为一个人道的、富有经验的宗教。最基本的变化也许具有两个特征，它们部分地是由异端对早期印度教的挑战所引起的。其一是朝着一神教发展的趋势，不断增长的对毗湿奴和湿婆这两大神祇中的任何一位的崇拜加强了这一趋势。此外，崇拜仪式也正在朝着有利于个人虔诚而不是献祭的方向不断变化。因此，印度教增添了新的活力，能够慢慢地把异端宗教排挤掉。自诩为印度教解释者的婆罗门，能够改写古经使之符合他们自己对社会的见解，往世书文学即很明显。他们还能把通俗的世俗作品，譬如两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》改写成宗教文学作品。

古典典范正是从这些文化根源中演变成的。婆罗门教的语言梵语变成了博学和宫廷文学的语言。迦梨陀娑的作品成了当时富有灵感的文学手法的范例。婆罗门善于划分类别的才能得到了充分的发挥，这明显地反映在对于不同的哲学派别的仔细分类中。科学著作的概要已经问世，对科学知识的分类导致了许多激动人心的结果。医学知识开始传播到西方，引起了西亚医生的兴趣。有经验的冶金家在铸造精美的钱币时，在使用如此优良以致无法再生产出来的铁器（如著名的梅赫劳利铁柱）时，在金属雕刻中以及

在铜版证书中显示了他们的技艺。由于使用了位值记数法，并通晓零的概念，印度的数学知识也许是当时最先进的。天文学显示出了更惊人的进步。公元 499 年圣使计算 π 为 3.1416，计算阳历年的一年为 365.358 天。他还假定地球是一个围绕着它自己的轴自转并绕着太阳旋转的球体，假定地球落在月球上的投影引起月食。彘日所著的天文学著作表明他了解希腊和罗马的天文学体系。

婆罗门把持着知识的进步。这有利于在社会的一个小集团内部增强知识传统。然而，遗憾的是，由于古代印度社会结构的演变，这又导致了知识的阻塞。婆罗门的优势部分地是靠保存印度社会内的种姓来维持的。随着改写古代文献，尤其是法律文献，反复重申社会划分为种姓，婆罗门的显要地位得到了加强。结果至少在理论上造成了相当严格的社会等级。此外，婆罗门还掌握着教育的职能。随着笈多以后时期佛教寺庙的衰落，婆罗门成了次大陆许多地区正规教育的主要承办者。技术知识逐渐降到行会中实行的手艺传统的地位。正规教育变成了只在内部培育的纯粹经院式教育。

尽管种姓制度理论上很严格，但是首陀罗的地位现在较之孔雀时期有些许改善，这无疑是因为建立新的村落和开垦荒地的需要不断减少。但是不可接触者(在种姓社会的范围以外的人)的地位却大为降低。甚至高级种姓与不可接触者的偶尔接触，也是一个很大的污染源，需要按仪式进行洗净，这是一个使 7 世纪初访问印度的中国佛教朝圣者玄奘感到大惑不解的习俗。不可接触者住在城郊和村外，他们从事的是低贱和不洁的职业如清除垃圾、清扫火葬场和制造皮革品等。一般说来，由一堵墙围起来的村、镇本身被分成若干部分，每个职业群体在一个特别区域内居住和劳作。城镇最好的地方无疑是大寺庙和王宫所在地，以及有钱的商人、地主

和朝臣的宅邸区。曾于公元400年至411年之间在印度的法显，对人民，尤其是城镇居民的富裕留下了良好的印象，这一印象现已为考古发现所证实。

《欲经》是清楚地揭示富有市民的社会习俗的最有趣的文献之一。这部被认为是关于爱的艺术指南的书，附带也描述了年轻的艺术爱好者的日常活动：沉缅于某种无拘束的舒适的生活；潜心研习诗歌、音乐、绘画和雕刻；辅之以鲜花、精致的香水、美味佳肴以及其他精心安排的优雅生活。甚至有关笈多时代生活的更多的有图画的文件，也可从这一时期大量的赤陶小雕像和模型中得到，从上流社会的淑女、绅士们的玩具和绘画作品，到有关更大众化的宗教表现形式的崇拜偶像应有尽有。

笈多在北印度的霸权并非一直未受到挑战。挑战来自显然是蛮族的胡纳人[①]对西北印度出乎意料的入侵。这个名称与后期古典的匈奴人(Hunni 或 Huns)在词源上有关系，但他们与阿提拉[②]野蛮的游牧部落如果说有联系的话，那也只是很疏远的联系。在旃陀罗·笈多的儿子和继承者鸠摩罗·笈多统治期间(415—454)，已经感受到了这种威胁，其时，从中亚主要的游牧部落中分离出来的一个胡纳部落在巴克特里亚定居下来，并且逐渐越过山脉进入西北印度。涓涓细流慢慢地汇成江河，胡纳人向印度进一步的推进就是如此。鸠摩罗·笈多的后继者塞犍陀·笈多(454—467)已经不得不在胡纳人的进攻面前首当其冲，现在这种侵略已成为经常性的了。笈多王朝的势力迅速削弱。到6世纪初，胡纳统治

50

① 胡纳人(Hunas)，即嚈哒人。一般认为是和大月氏混血的匈奴人。东罗马史家称之为白匈奴人。——译者

② 阿提拉(Attila，约406—453)，匈奴国王。在位期间占有里海至波罗的海和莱茵河间广大地区，东、西罗马帝国均被迫纳贡，为匈奴帝国极盛时期。他死后，帝国即告瓦解。——译者

者头罗曼和米希拉古拉①已声称旁遮普和克什米尔是其王国的一部分。

北印度再次经历了来自中亚和伊朗的民族迁徙，接着是一种再调整的格局。胡纳人的到来不仅造成了政治动荡，而且推动了在后来若干世纪中仍可感到其势头的新潮流。胡纳人和随之而来的其他中亚部落的迁徙以及他们在北印度的定居导致了全体居民的转移。随着新的亚种姓的出现，这种骚乱反过来又导致了种姓结构的变化。许多小王国的崛起也是由于这个时期普遍的大混乱。

随着笈多王朝的衰落，次大陆的北半部分裂成了若干互相征战的王国，每个王国都企图建立自己的最高权力。但是，与孔雀时期末期的情况不同，这种权力的基础是一种明显的地区性的。尽管这种地区性起初是模糊而混乱的，但在以后的若干世纪里便很明显。笈多王朝的后继者们曾试图重建一个帝国，但政治结构既然如此，这样一个帝国便再也行不通，在有限的时期里存在的波罗提诃罗王国也许可以算作一个例外。缔造大王国和帝国的能力南移到了半岛诸强国——德干诸王国和泰米尔国家。在笈多以后的若干世纪中，正是在遮娄其、拉什特拉库塔、帕拉瓦和朱罗诸王国中，印度文明显示了它最强大的生命力。

---

① 头罗曼(Toramana)：嚈哒在印度的统治者。6世纪初，他战胜笈多王朝，占领印度西北部。他死后，其子米希拉古拉(Mihirakula，?—约540)继续在西北印度实行残酷统治，后为耶输达曼所败，死于克什米尔。——译者

第6章　中世纪印度教的印度

A·L·巴沙姆

笈多帝国瓦解了、消失了。到6世纪中叶，姓氏相同但在正式 51 家谱上与皇家世系并无关联的一个家系的统治者统治着比哈尔和北方邦的部分地区。4、5世纪的大帝们不久便被人们遗忘了，只有旃陀罗笈多二世以其称号超日王（印地语口语为毗讫罗姆罗阇）仍留在人们的记忆中。其统治的兴盛时期已经成为民间传说。

6世纪后半期，位于殑伽河上游、在殑伽河与贾穆纳河汇合以前的地方的一座城市羯若鞠阇（即后来的卡瑙季），作为莫卡里诸王的都城，地位显要起来。位于殑伽河与印度河分水岭处的萨他尼湿伐罗城即今塔内萨尔，成了出自普什亚布蒂王朝的一个正在崛起的统治家族的都城。古吉拉特和马尔瓦处在由笈多王朝的一位将军建立的梅特拉卡王朝统治之下。在德干，遮娄其王朝正在扩充力量，而在泰米尔纳杜，帕拉瓦王朝也在拓展疆域。

这就是直到穆斯林入侵时止印度的政治格局。一般说来，整个次大陆有5、6个主要的权力中心，还有许多小王国。这些小王国有时独立，有时臣属于某个大的统治者。次大陆有明确的自然边界的那些边角地区，如克什米尔、尼泊尔、阿萨姆、奥里萨和喀拉拉，较少卷入那些连绵不断的权力斗争中。它们的政治生活虽然也具有经常的地方冲突特征，但是很少受到大平原上不断的斗争的影响。

当时常见的政体同中世纪西欧的封建制度有一些相似之处。如上一章所示，虽然孔雀王朝和笈多王朝允许实行更大的权力下

放，但是孔雀王朝建立了官僚体制，笈多王朝恢复了孔雀王朝行政制度的某些特征。随着笈多王朝的衰落，那些职位已是经常世袭的地方总督开始自称为摩诃罗阇(大君)，并且逐渐僭取了国王的地位。中世纪典型的较大王国由一个受都城直接控制的地区和若干由世袭的萨曼塔((Samantas)管辖的省组成。"萨曼塔"这个词可以大致译作"诸侯"。权势较显赫的萨曼塔采用王的称号，有从属的酋长向他们效忠、纳贡。

这些半封建状况受到当时的政治价值观的促进，又在史诗和律书中得到宗教上的认可。从后期吠陀时代起，当马祭[①]传统开始时，战争本身便被看作是正当的，是刹帝利的天职。阿育王呼吁和平的声音在后来的数百年中几乎没有得到响应。然而，一种有着武士精神又讲人道的伦理准则，使印度教国王的传统战争状态得到了减轻。这种准则阻止了劫掠城市、杀戮战俘和非战斗人员那样的残酷性战争。而且，刹帝利道德观反对整个地吞并被征服王国。公正的征服者接受战败国国王的效忠和贡物，并把他作为封臣重新扶上王位。如果征服者象沙摩陀罗·笈多那样，"残暴地翦灭"敌人，那么据信他会在来世甚至就在今世因自己的残酷行径而遭受折磨。因此，印度教的政治思想鼓励统治者努力建立帝国，但无助于稳定的、持久的帝制。

从数以千计包括国王世系及其统治简况的铭文的一些细节中，从主要是给庙宇、寺院等宗教机构或有学问的婆罗门团体的土地赠予情况作记载文字前面的颂词中，可以看到从笈多帝国灭亡至穆斯林到来之间的印度的政治史。用这样的史料拼合历史是一

① 马祭(asvamedha)，苏摩祭的一种。因以马作牺牲，故名。始于吠陀时代，初由婆罗门主持，后来只有国王才有资格举行。祭祀仪式的具体内容见《百道梵书》。婆罗门教认为这种祭祀可使国王成为王中之王，经百次马祭的国王可以成为宇宙的主宰和众神之主。——译者

种极吸引人的、需动脑筋的尝试。专家们热情地开展工作，但是，一般读者也许会发现中世纪早期印度的王朝历史特别枯燥无味，所以在这里只需概述一下便行了。

萨他尼湿伐罗的普什亚布蒂家族的戒日王即曷利沙伐弹那（606—647）建立帝国的努力获得了暂时的成功。他控制了羯若鞠阇，并以它为都城。其统治情况因其宫廷诗人波那和中国的朝圣者玄奘的记述而有比较完整的记载。波那以文辞华丽的散文诗《戒日王传》记述了戒日王是如何获得权力的；而玄奘则留下了一部长篇游记——《大唐西域记》。这部游记给我们介绍了许多关于戒日王的情况，以及当时印度的一般状况。戒日王似乎是根据当时传统的体制，通过诸侯王和臣仆统治帝国的。诸侯王和臣仆类似于中世纪欧洲的贵族，他们有可能在朝廷中身居要职、或担任地方总督或省督，但他们同时也是一些大地主，并在实际上是各自领地上的君王。戒日王凭借他的人格力量和不知疲倦的精力，成功地使他们效忠自己，保持着他那松散帝国的统一。他去世时显然没有继承人，他的帝国也随之灭亡了。

后来的一段时间很不清楚，缺乏文献记载。但是这段时间标志着从笈多帝国的最后几年胡纳人入侵时开始的一个过程的顶点。6、7世纪在次大陆北部出现了大小不一的许多新王朝。这些统治家族在笈多以前时期的史料中几乎没有提到，他们的许多家谱开始用的名称似乎不是梵文。这些人看来是新来者。他们中的一些人也许同胡纳人有亲戚关系。到6世纪末，一个新民族瞿折罗人开始出现。他们用自己的名称给现今的古吉拉特命名，并且建立了几个重要的统治王朝。因为有相同成分的地名在远至西北部 53 的巴基斯坦和阿富汗也可见到，所以一般认为瞿折罗人是跟在胡纳人之后进入印度的。其名称同南俄罗斯大平原的名叫卡札尔①

① 卡札尔（Khazars），古代高加索一带的鞑靼部落。——译者

的古代民族以及高加索的格鲁吉亚人的名称有关联。其他不引人注目的中亚部落也可能随着胡纳人而来。来自边远地区的蛮族可能利用动荡的局势赢得了对重要区域的政治控制。无论如何，新的统治家族在笈多以后的时代出现了，他们的许多名称象拉杰普特族的名称一样保留至今。

8 世纪行将结束时，新崛起的 3 个王朝争夺当时公认的北印度大都市羯若鞠阇。它们是比哈尔和孟加拉的波罗王朝、德干的拉什特拉库塔王朝和控制着马尔瓦和拉贾斯坦部分地区的瞿折罗—波罗提诃罗王朝。羯若鞠阇一度曾被波罗王朝占领。该王朝信仰佛教的国王达摩波罗沿殑伽河流域而上，强迫当地许多国王纳贡。拉什特拉库塔·戈文达三世（其突袭北方的政策为其后继者们所继承）对此作出反应，赶走了达摩波罗，但由于本国出了麻烦，而被迫回到自己的基地。9 世纪初，瞿折罗—波罗提诃罗王朝的纳加巴塔二世填补了这个真空。

在大约 100 年的时间里，羯若鞠阇的瞿折罗—波罗提诃罗王朝稍许恢复了早期帝国的荣誉。在其最伟大的国王米希拉·波阇（统治时期约为836—890年）和摩哂陀波罗（统治时期约为890年—910 年）的统治下，该王朝得到了从古吉拉特到孟加拉边境的统治者们缴纳的贡赋。它那半封建帝国的和平与繁荣给穆斯林旅行家们留下了深刻的印象。但是，它的宿敌、来自德干的凶猛的拉什特拉库塔人不断地骚扰它。在大约 916 年，羯若鞠阇再度被拉什特拉库塔王朝的因陀罗三世暂时占领。因陀罗三世的闪电般突袭预示了 800 年后马拉塔人的类似袭击。

因陀罗三世不久回到了南方，但他留下的影响比先前拉什特拉库塔突袭者所留下的影响更为长久。尽管波罗提诃罗人回到了他们的都城，但他们丢了面子，力量受到了削弱。他们的诸侯也不再尊重他们。在一、两个世代的时间内，大诸侯把他们的忠诚抛在

一边，而同他们原来的主子进行争战。他们彼此之间也干戈不绝。11 世纪初，就在这种情况下，加兹尼的马茂德对印度进行了 17 次袭击。尽管突厥袭击者洗劫并摧毁了王宫和庙宇，赶着满载财宝和奴隶的大篷车返回阿富汗的大本营，但是印度恢复了传统的政治方式，就象什么事都未曾发生一样。

突厥人倾覆了曾经控制过从喀布尔到拉合尔的西北大片地区的沙希王国。这个王国的统治者也是突厥人，但他们接受了印度教传统，没有对其东部邻国构成严重威胁。加兹纳维王朝也征服了信德（在 8 世纪初为阿拉伯人所占领）的穆斯林诸王国，这些王国的统治者们已有很长时间没有骚扰与他们毗邻的印度教王国了。因此，恒河盆地和拉贾斯坦的印度教国家的边界上出现了一个新兴的具有侵略性的王国，这个王国拥有新的作战方法，并且具有可望怂恿侵略的宗教思想。

就现存的记载来看，当时形势最明显的特征是，在印度教的印度，任何人都没有认识到突厥人的威胁。加兹纳维王朝后来又进行了几次突袭，但这几次突袭远不如马茂德突袭给人们留下的印象深。虽然突厥人仍然占据着旁遮普，但他们不久因内部争斗而分裂。在当时的印度教政治家看来，突厥人象他们以前的阿拉伯人一样，会无限期地受到遏制。由于没有真正的历史传统，印度人对来自西北部的早期征服者——希腊人、塞种人、贵霜人和胡纳人——已经记不清了，因而对当时的统治者没有起到警告作用。 54

马茂德的突袭使得局势复杂起来，殑伽河以南的 5 个大王国瓜分了北印度的大部分地区。它们是拉贾斯坦的查哈马纳（乔汉）王朝、羯若鞠阇（卡瑙季）和瓦拉纳西（巴纳拉斯）的加哈达瓦拉（加赫瓦尔）王朝、古吉拉特的乔卢基（索兰吉）王朝、马尔瓦的帕拉马拉（帕尔马尔）王朝以及本德尔汗德的金德拉（金德尔）王朝。这些

王朝的名称在36个最著名的拉杰普特家族之列。其国王已经具有了一些拉杰普特人的传统性格：勇敢、对体面攸关之事极为敏感、赞美战争，但只赞美君子式的战争、热衷于传统、完全不会认真地互相合作。统治比哈尔和孟加拉的波罗王朝几乎没有受到马茂德入侵的触动。12世纪初叶，它为犀那王朝所取代。犀那王朝一反波罗王朝支持佛教的传统做法，赞助印度教的正统派。它在西印度的政治生活中似乎很少或没有起什么作用。在西印度，5个大王国和许多个小藩国以建立在史诗中传下来的原则基础上的战略战术，互相进行体面的攻战。

1173年，吉亚斯-乌德-丁攻占了加兹尼，他的大本营设在阿富汗的古尔。他把注意力从他的新都转向印度。他的兄弟穆罕默德·宾·萨姆占领了旁遮普，废黜了马茂德家族的最后一个统治者。然后于1191年，穆罕默德·宾·萨姆攻击其东部边境的印度教统治者、查哈马纳王朝的国王普利色毗罗阇。普利色毗罗阇率一支大军在自己的疆土上迎战，在塔拉因打败了穆罕默德，然后撤退。次年即1192年，穆罕默德调集重兵，卷土重来，在塔拉因再度开战。普利色毗罗阇战败，殑伽河流域门户洞开，入侵者长驱直入。在12世纪行将完结的时候，突厥人控制了这条圣河的整个流域。

指出印度教徒不能抵御突厥人的原因是轻而易举的，人们已经提出了许多这样的原因。要回答这个问题，就必须记住：突厥人的入侵只不过是发生在历史长河中越过西北山口的许多次进攻中的一次而已。雅利安人通过一种我们还不太清楚的过程，从衰败的哈拉巴人手中夺得了旁遮普的控制权；伊朗的阿黑门尼德王朝占领了至少印度河流域的部分地区；亚历山大的军队打到了比阿斯河，但被迫撤退了；公元前2世纪，巴克特里亚的希腊人占领了旁遮普；公元前1世纪，塞种人或称西徐亚人随之而来；公元1世

55

纪时，贵霜人来了；5 世纪，胡纳人也来了。11 世纪初，马茂德的突袭为穆罕默德·宾·萨姆的突厥人更加猛烈的进攻充当了先锋。这次进攻使穆斯林统治者实现了对印度大部分地区的长期统治。

然而，来自西北的入侵并没有就此完结。突厥人占领印度的部分地区后不久，蒙古游牧部落便拥入印度，占领了印度河以西的大片领土。1398 年，强大的蒙古征服者帖木儿洗劫德里，横扫西印度，造成巨大伤亡和破坏。1526 年，莫卧儿人巴布尔打败德里的阿富汗统治者，占领了印度。1555 年，其子胡马雍从阿富汗的基地出发，再度征服印度。18 世纪时，波斯人和阿富汗人轮番袭击印度，在回国之前还将德里抢劫一空。

如果我们把所有这些征服放在一块来研究，就会清楚地看到，关于印度的保卫者没有能够阻止入侵的常见的许多解释，是根据为数极少的例证而作出的简单概括。印度的穆斯林防御入侵并不比印度教徒成功多少。因此，在这种情况下，印度军队的弱点并不是因为崇尚和平的印度教士兵的能力根本不如穆斯林。如果阿富汗和伊朗的山民、中亚的游牧民比北印度的亚热带冲积平原上的居民们更能吃苦耐劳、更加强壮，那么在所有的战斗中，平原居民都在人数上大大超过了山民。他们靠增加人数应能弥补体力上的不足。此外，虽然印度教士兵在指挥官阵亡时也许更易逃遁，但是没有证据表明他们根本上比穆斯林怯懦。

现代的某些印度历史学家倾向于把印度的溃败归咎于种姓制度、归咎于大多数印度教徒没有参战。这些印度教徒感受不到民族爱国主义的实际意义，他们只是忠于他们的种姓集团。但是，印度教军队绝非仅由刹帝利组成，包括婆罗门在内的所有种姓都能参战。另外，痛惜印度教徒对入侵者没有采取焦土政策，就等于悔恨他们不具有 19 和 20 世纪的民族主义价值观。我们所考虑的那

个时期的几乎每一个民族都可能是这样。

我们列出的历次入侵似乎至少有一个共同因素。较之其入侵者，印度军队不太机动灵活、拖累较多、装备陈旧、谋略落后。一般来说，入侵者拥有良马和训练有素的骑兵。他们没有随军人员和冗物的沉重负担，他们也不用战象。大敌当前，战象的勇气是无法预料的，而印度指挥官，不论其为印度教徒还是穆斯林，则认为战象似乎有令人丧胆的魅力。入侵者常常有新武器，这大大增强了他们的战斗力。雅利安人有马拉的战车，阿黑门尼德人有攻城器械，亚历山大有弩炮。中亚的游牧民佩带有小复合弓。箭手们骑在马背上张弓搭箭，能在策马狂奔时射中目标。巴布尔有效地利用小炮场的野战炮。事实上，印度军队在保卫印度自然边疆的战斗中屡战屡败的一个主要原因，就在于他们的军事技术落后且效率低。

印度防御脆弱的另一个重要因素，是印度统治者未能认识到的确存在着来自西北部的威胁。凡是认识到有威胁的地方，防卫就比较成功。孔雀、笈多和莫卧儿三个大帝国之所以能够保住它们的边疆，是因为它们是统一的。就连在笈多帝国末期入侵印度的胡纳人也最终被赶出了印度，尽管帝国已处在分崩离析之中。大莫卧儿人充分意识到了来自西北方的潜在危险，竭力保持对印度自然疆界以外的喀布尔和坎大哈的控制，把侵略者拒之于国门之外。只是当帝国在奥朗则布死后渐趋瓦解的时候，伊朗人和阿富汗人才大举进犯，侵入莫卧儿境内。早期的突厥诸苏丹设法挡住了蒙古人，这是因为虽然他们的臣仆很不团结，且并非总是忠于他们，但是他们却深知他们所面临的共同危险，并且尽可能采取措施加以防止。

在突厥人入侵时，印度教国王们无可挽回地分裂了。我们已经知道，当加兹尼的马茂德打败了西北部的沙希王朝，占领旁遮普

时，似乎没有一个印度教国王意识到对印度其他地区的危险。将近 200 年以后，当穆罕默德·宾·萨姆扬言要再次进攻的时候，北印度各大王国处于一种不断的互相倾轧的状态，纷纷卷入战争。但这是一种印度教传统中无确定结果的战争，这种战争决不出胜负，因此妨碍了稳定的帝国的建立与稳固的联盟的形成。如果说，普利色毗罗阇从其东部邻国得到了某些帮助，那么，正如某个穆斯林的记载所说，这种帮助是虚情假意、毫无益处的。同样的因素促成了 18 世纪东印度公司势力的建立。这是因为当该公司一开始介入印度政治时，它就学会了利用贿赂、许诺和威胁种种手段，在印度各种势力纷争之中挑拨离间，从中取利。

因此，突厥人对印度大部分地区的征服，象早期和晚期的其他征服一样，其原因主要在于印度的政治制度和统治者的极端保守，尤其是军事上的极端保守。当没有外来侵略时，这些因素便在次大陆的内战中互相抵消了。因为在任何这样的冲突中，交战双方同样受其影响。当一支强悍的抢劫者的军队在西北边境出现时，虽然他们的人数不及印度兵多，但他们极有可能横扫平原。因为印度的统治者们通常互相倾轧，而且他们的作战方法在技术上落后于来犯者。

从公元 550 年到 1200 年这一时期，雅利安化的文化在德干半岛上得到了迅速的发展。这时出现了两大势力中心：一个在德干；另一个在泰米尔平原。它们的统治者为争夺霸权进行了不断的、胜负不很清楚的斗争，时间长达 600 多年。这个地区所发生的事件有趣地揭示了印度教政治制度的运转情况。例如，在德干，遮娄其王朝从 6 世纪中叶到 8 世纪中叶得势，一位显要的诸侯、拉什特拉库塔王族的丹蒂杜尔加突然发动叛乱，推翻了遮娄其王朝。然而，遮其娄人并没有被彻底剪灭，而是被允许继续作为拉什特拉库塔王朝的封臣。因此，遮娄其王朝继续存在了 200 年，直到 10 世

57

纪拉什特拉库塔王朝渐趋衰落。接着遮娄其人抓住时机，再度获得霸权。要是他们的帝国在下一个 200 年后没有为其三大封臣所瓜分，它就会保住霸权了。

第一个控制泰米尔平原的大王朝是帕拉瓦王朝。王朝的统治者把北方文明的许多特色引入了南方。在帕拉瓦和遮娄其之间有几个小王国。它们通常依附于某个势力较大的王国，但只要找到机会，它们就准备独立。在这些王国中，卡达姆巴人因其出身而值得一提。他们的家系是 4 世纪的一位年轻的婆罗门摩由罗沙曼建立的。他放弃学业，当了一伙匪帮的首领，向帕拉瓦王国西部的山庄征收保护税。最后，帕拉瓦国王承认摩由罗沙曼为封臣。摩由罗沙曼在迈索尔的瓦纳瓦锡建都。虽然他的后代因祖先是婆罗门而感到自豪，但仍被划归刹帝利。

9 世纪时，帕拉瓦王朝让位于朱罗王朝。朱罗人自称是 500 多年前在历史上已经消失了的早期泰米尔同姓诸王的后裔。朱罗王朝以赞助艺术和建筑著称。在其统治时期，建立了带有雄伟的塔楼和精美的雕刻的(特别是用青铜)壮丽寺庙。他们在某种程度上恢复了官僚政治的传统，建立了较印度其他大多数王国更加中央集权式的统治体制。在这一制度中，村会占有一席之地，它通常由抽签方式选举产生。其议事记录被刻在泰米尔纳杜各地寺庙的墙上，至今仍可看到。

朱罗王朝还作为印度的一个实行过海上政策、通过海洋扩张势力(尽管为时甚短)的王朝而引人注目。在朱罗大帝罗阇罗阇一世(统治时期为 985—1014 年)和拉金德拉一世(统治时期为 1012—1044 年)统治时期，朱罗王朝首先征服了锡兰，接着又征服了远至殑伽河的印度整个东部沿海地区。最后，拉金德拉率领一支强大的海上远征军航行通过孟加拉湾，占领了苏门答腊、马来亚和缅甸的战略要地。这个朱罗海上帝国是印度凭借武力进行海上扩张的

唯一实例，但它并没有持续多久。后来朱罗统治者再度卷入了与遮娄其王朝的地方性战争，对其海外领地不再感兴趣。在50年的征伐中，朱罗军队被全部撤回到大陆。后来朱罗力量削弱了，它在泰米尔纳杜的统治地位被潘迪亚所取代。潘迪亚的都城是最南端的圣城马杜赖。 58

德里苏丹阿拉-乌德-丁·哈勒吉（统治时期为1296—1316年）的将军马利克·卡富尔率军入侵，动摇了整个德干半岛的基础。结果，德干被穆斯林统治了400年。但是，南方仍然处在印度教王国的控制之下，其间马杜赖的一个短命的穆斯林苏丹国只统治了很短的一段时间。达罗毗荼人的南方霸权落入毗阇耶纳伽罗帝国。后者建立于1336年，一直存在到1565年，是年其军队为德干诸苏丹的联军所击败。毗阇耶纳伽罗是按照印度教的古老模式建立起来的最后一个大帝国，到它衰落时，葡萄牙人已经控制了印度周围的海域。

较之笈多王朝的稳定且文雅的年代，我们上面简单概括了其历史的这段漫长时期有时被认为是衰落时期。就某些情况而言，这个论断是正确的。尽管这一时期产生了许多重要的文学作品，但是却没有象迦梨陀娑的主要著作那样的差不多尽善尽美之作。这一时期有许多精美的雕刻，但比起笈多时期最优秀的作品却大为逊色。然而，这一时期建筑的发展却远远超过笈多时期。仅在穆斯林占领北印度前的1、2个世纪，在卡朱拉霍、布巴内斯瓦尔、建志补罗和坦焦尔以及其他许多地方、都建起了富丽堂皇的寺庙。

笈多时期后，德干半岛在印度的宗教生活中，似乎显示出了最强大的生命力。南印度的一些婆罗门在这里史无前例地发展了印度教哲学和神学。为了为他们自己对经文的系统解释辩护，他们以奥义书、《薄伽梵歌》和《梵经》为著作基础，写出了卷帙浩繁、文

字精妙的注释文。其中的主要人物是商羯罗大师。他是9世纪基腊罗的一个婆罗门，人们因某种理由把他称作印度教的圣托马斯·阿奎那。商羯罗大师只是许多几乎同他一样伟大的大师如罗摩努阇（卒于1137年）和摩陀婆（？1197—1276）中的一位，后者建立了吠檀多哲学的分支。

朴素的大众化的虔诚派的发展也许甚至更为重要。虔诚派始于接近这一时期之初，产生于泰米尔人中。其时，那衍纳尔和阿尔瓦尔① 创作了许多优美的泰米尔文颂诗。虔诚派运动的其他作品还有梵文的《薄伽梵往世书》。该书编成于泰米尔地区，不久即传遍全印度，后来又译成日常用语，传播以黑天作为神圣情人的崇拜。在穆斯林征服德干以前，这一运动已经开始向北扩展，在诸如杰纳内斯瓦尔的《杰纳内斯瓦里》之类最早期的重要的马拉提文学中也留下了痕迹。

在这个时期中，尽管在穆斯林占领孟加拉和比哈尔时佛教在这些地区还相当活跃，但是它大势已去。佛教和印度教都受到了通常被称为密咒教即密教的影响，强调崇拜女神，尤其是有许多名称的湿婆之妻——母神。随之而来的是性的神秘主义和性行为的

59 圣礼化，新入教者把这作为仪式举行。现代大多数印度教徒认为应受谴责的其他一些社会宗教习俗在这一时期更为通行，其中有在亡夫的火葬柴堆上烧死寡妇的被不恰当地称作“萨蒂”(suttee)的陋习、童婚、杀牲祭祀、杀女婴以及庙妓的宗教卖淫。根据中国人的记载，人们认为较之连死刑都没有② 的笈多时代，人的生命的价值明显地降低了。

---

① 那衍纳尔（Nayanars）为虔信湿婆者；阿尔瓦尔(Alvars)为虔信毗湿奴者。——译者

② 指《法显传》所述“王治不用刑罔，有罪者但罚其钱，随事轻重，虽复谋为恶逆，不过截右手而已。”——译者

当突厥骑兵横扫殑伽河平原时，印度教文化倾向于向内看和朝后看。向内是指个人的精神生活，朝后是指远古的神圣规范。这一时期在许多方面给后世留下的是消极的东西。不过，在这个时期建成的遍及全印度的尖顶寺庙中，这一时期给后世留下了持久的灿烂美丽的不朽丰碑。这个时期大致相当于西方基督教世界的中世纪时期。较之被蛮族毁灭了的大帝国时期，这一时期在某些方面也存在着文化的衰落。但是，这一时期既有更古老的帝国从未建造过的辉煌的宗教建筑，也出现了新型的宗教文学和艺术。

第7章 印度教

S·拉达克里希南

60 **编者前言**

下面的这篇具有说服力的、感人的文章，系由现代印度的一位伟大的思想家所撰。他曾经是印度共和国总统，现在（1972年）作为印度最受尊敬的老人之一，过着荣誉的退休生活。本文是为《印度的遗产》的原版而作，当时作者是加尔各答大学教授，作为向西方阐明印度思想的人而享有盛名。后来，他在牛津大学任东方宗教斯波尔丁(Spalding)讲座教授，继续从事这项工作。

这一章与本书大多数其他文章比较起来，具有较多个人色彩的特点，但并不因此而影响其价值。文章记载了20世纪初敏感的、极明智的印度教徒的信仰，向读者介绍了这个印度的古老宗教对他们的生活和思想产生影响的那些方面。然而，对于它在印度的生活中一些仍很重要的方面，作者却很少涉及。作者本人会同意这样一点：印度教对文化水准各不相同的每一个人都或多或少有关系。由于这个原因，我们为本章加了一个简短的编后语。

印度教的精神

如果我们着眼于印度教所包含的各种各样的、有时甚至是互相矛盾的教义，我们也许会奇怪：印度教是否只是包容许多不同信仰的一个名称。但是，当我们把注意力转向隐藏在教义背后的精神生活、虔诚以及努力时，我们会认识到统一性，难以下定义的自身同一性，不过，这种同一性决不是一成不变的或者是绝对的。纵

观整个印度文明史，总会有某种鼓舞人心的理想、某种动力、某种看待人生的方法，但不能认为它们与历史进程的任何阶段或任何剖面是一致的。为了揭示这种思想，就必须考察这一宗教组织的全部活动和生命力，也就是它的全部历史，因此，这不是一个简单公式所能说明。这些，需要若干世纪的思想来作自我说明。不论在哪一个时期，这个宗教组织总有尚未表达出来的部分。在历史展开的任何一个时期中，没有一种思想是得到充分表达的。

印度教的这种思想是什么？这种贯穿于从远古到最近、从最低级到最高级所有阶段的长期存在的因素是什么？这种虽然存在于最低级阶段中、却在最高级阶段中得到了更充分、更丰富表达的基本精神是什么？生命存在于植物生长的每个阶段中，尽管生命在已经长成的树中比在刚刚长出的第一片嫩叶中能得到更充分的体现，但两者总是同样的生命。在印度教里，一定有某种使每个阶段和每次运动都成为该宗教的表现形式的共同因素。仅就这种共同因素的存在而言，该宗教的不同方面和阶段都有其特定的内容和含义。尽管觉察到的统一性在通向这一理想的漫长上升过程中贯穿着错误和失败，印度教的全部成就仍然呈现出始终一致的前景。对印度教的任何叙述，总是力图表达这种基本精神；印度教社团尚未完整加以阐述的是这种精神；在能够达到更加美好的时代和文明之前，我们必须更加充分而完善地加以发展的也是这种精神。

历史概要

这种精神不是一种僵死的抽象，而是一种活生生的力量。因为它是积极的、能动的，所以印度教文明经受了长期的考验，证明是能够适应不断复杂化的生活的。印度教生活的长河常常是平静的，但也不乏急流；它流得那样远，以致只有用一种长远的观点才能公正地看待它的本质。从史前时代起，形成信仰的各种影响就

在起作用。作为发掘哈拉巴和莫亨焦-达罗的一项成果，我们有证据表明，有着高度发达的文化的印度"在其土壤上一定有过悠久的史前史，它把我们带回到一个只能模糊地加以推测的年代"。[1]就年代和成就而言，印度河流域的文明堪与埃及文明或苏美尔文明相媲美。该文明值得注意的特征是其文化影响，而不是政治权力的连续性。依照约翰·马歇尔爵士的说法，几乎无法把印度河流域居民的宗教信仰同"印度教与万物有灵论以及湿婆神崇拜和母神崇拜密切相关的那个方面"区别开来。[2]万物有灵论以及湿婆神崇拜和母神崇拜似乎不是吠陀教所固有的。

尽管萨克蒂崇拜[3]后来为信仰吠陀教的人们所接受，但他们原有的对它的反抗情绪并未被完全压制下来。为了祭祀达刹神[4]，据说除湿婆外，所有的吠陀神祇都受到了邀请。湿婆不久获得了权力，作为吠陀神楼陀罗的继承者。甚至迟至《薄伽梵往世书》时代，还反对湿婆崇拜。"那些崇拜湿婆的人和那些追随崇拜湿婆者的人是圣典的敌人，也许应被列入持异端者一类。让已经失去其纯洁的意志薄弱者，连同乱发、灰烬和骨头，加入视酒和饮料为神的湿婆崇拜吧！"[5]

印度河流域的居民是否与达罗毗荼人有关，这是一个推测的问题。我们也说不出达罗毗荼人是土著人还是外来者。除了雅利安人和达罗毗荼人外，还有一种扁鼻黑肤的通称为"达萨"的人。在

---

① 约翰·马歇尔爵士：《莫亨焦-达罗和印度河文明》，1931年版，第1卷，第106页。

② 同上，第1卷，第 viii 页。

③ 萨克蒂崇拜（Sakti cult），即阴性力量崇拜。——译者

④ 达刹（Daksha），印度教神名。他是梵天之子、生主之一。——译者

⑤ 《薄伽梵往世书》，iv.2。在《莲花往世书》中，"持异端者"（pashandins）据说是那些佩戴与吠陀经规定相反的标记如颅骨、灰烬和骨头，蓄乱发，穿树皮，甚至尚未进入生命第3界、从事于尚未被吠陀经认可的种种仪式的人"。《后篇》（Uttara-khanda），第235章。

流传下来的最初的文献记载里，宗教是雅利安人的宗教，尽管它较多地受到了印度河流域居民、达罗毗荼人以及土著人的影响。《梨俱吠陀》的朴素赞歌向我们揭示了这样一个时代：其时，潘神[①]尚在世，林中树能言，河中水能歌，人们能听之、悟之。《梨俱吠陀》第10卷的一部分和《阿闼婆吠陀》的大部分内容中发现的符咒和咒文，使人联想起基于恐惧并与黑暗精灵有关的一类宗教习俗。早期奥义书阐述了以一元论唯心主义为基础的各种不同观点和习俗在宗教上的综合。不久以后，在希腊连同波斯和巴克特里亚的影响下产生的一种混合文化在西北印度占据了支配地位。从大约公元1000年起，穆斯林征服者相继到来，给印度教徒的生活和思想带来了影响。被穆斯林入侵者逐出波斯的祆教逃亡者们在印度找到了理想的避难所。圣托马斯把基督教从叙利亚传到了南印度，在1千多年的时间里，南印度一直是基督教影响的唯一中心。16世纪时，圣方济各·沙勿略传入了天主教。一个多世纪以前，近代基督教的传教活动便开始了。凭借政治优势和工业效率，西方的文化侵略是强有力的。 62

耆那教、佛教和锡克教是印度思想的产物，可以把它们理解为来自印度教内部、为了满足印度教信仰不同阶段的特殊需要而出现的改革运动。祆教、伊斯兰教和基督教在印度已如此之久，以致它们成了印度本土的宗教、并深受印度教环境的影响。

印度是一个彻底的“熔炉”，远在这词用来指美国之前。尽管受到希腊人、穆斯林与欧洲人等等的冲击，但是时至今日印度教文化仍然保持了其传统的完整。当代印度教徒的精神生活既不完全象印度河流域的居民、也不象吠陀雅利安人，甚至不象宗教大师商羯

---

① 潘神（Pan），古希腊神话中的畜牧神，表面特征为全身长毛，羊足，头上长羊角，羊耳，身后有尾。——译者

罗和罗摩努阇的精神生活那样的容量或倾向性。当代印度教徒的精神生活的种种变化着重反映出个人气质、社会状况和不断变化的理智环境，但却是以不同的形式重现同样的持久思想。从本来的意义上讲，印度教的成长不是由于增加内容，而是象生物体那样，不时地经历着总体上的变化。它本身带有早期的许多东西。它丢掉了许多东西，但常常又从自身找到了宝贵的东西。在印度教的历史上，悲剧性的失败和辉煌的胜利交替出现，丧失机会和得到机会交替出现。新的真理时而遭到否定和迫害。在付出了若干世纪的努力和辛劳之后才认识到的印度教的统一几乎常常遭到对私利的追求和无知的破坏。但宗教本身却没有被毁掉。它生机勃勃、强健有力，抵住了内外的冲击。它似乎具有无限的复兴力量。它的历史活力和它所展现的极大能量，是其精神创造能力的唯一证明。

普遍性

在很长的时期中，人们曾积极地将印度教思想传播到印度境外，使之对文明世界产生影响。印度教留给人们的记忆，已成为带有印度教人生观色彩的亚洲意识的一部分。今天，它是世界思想的一个重要的组成部分，为西方居支配地位的唯理论实用主义提供了必不可少的矫正剂。因此，印度教具有普遍的价值。

63 印度的想象力同希腊的想象力一样，只有在它是用属于印度本土的思想系统阐述的这层意义上，才是印度的。那种想象力的价值不是存在于任何部落的或地方的特征之中，而是存在于对整个世界都有影响的那些带有普遍性的要素中。能够称作印度独有的东西，不是存在于其中的普遍真理，而是虚弱和偏见的因素，甚至印度的某些伟人，都同他们的弱小的同胞一样，也有这些因素。

作为体验的宗教

印度教体现了从印度河流域文明的信仰和习俗向今天流行的、处于不断变化中的抱负、习惯、思辨和形貌的综合物的发展。然而，某些指导性的概念、居支配地位的思想、深刻的能动的各种联系，把不同的阶段和活动联系在一起。印度教的统一不是一种毫无变化的信条或固定储存的教义的统一，而是一种不断变化的生活的统一。在本文中，我们只能从总体上探讨印度教思潮的一般趋势，对许多混乱的、互相矛盾的思潮和派别，则不拟涉及。

对印度教徒来说，宗教是心灵的体验或心态。它不是一种想象，而是一种力量；不是一种理智的命题，而是一种生活的信念。宗教是对基本现实的感知，而不是一种关于神的理论。宗教的天才人物不是空谈家或梵学者，不是诡辩家或辩证论者，而是本身就体现精神洞察力的先知、圣人或仙人(rishi)。当灵魂向内进入心灵本身时，它就接近自己的神性的根本，并逐渐为另一种自然力的光辉所充满。一切宗教的目的都是实际认识最高真理，是直观现实(brahmanubhava)、洞悉真理(brahmadarsana)、接触至高神(brahmasamsparsa)、直接理解现实(brahmasakshatkara)。

印度教在强调与宗教的教条主义或信条性质截然不同的宗教体验时，比其他宗教似乎更适用于宗教史，也更能适应当代的宗教形势。原始佛教并没有公开承认任何有神论的信仰。同佛陀一样，孔子劝说他的门徒不要让有关对神或灵魂世界的思考占据头脑。印度教的某些思想体系象数论派和前思维派一样，在其某些特有的阶段，形成了一种精神和态度；即使它们也许不接受对于神或超越自身的诸神的任何信仰，但也难以否定宗教这一名称。它们采取了从罪过和悲哀中得救的其他方法，而不指望神会成为他们的得救之源。我们不能仅仅因为斯宾诺莎不承认神与人类精神之间存在任何相互的交流，就否定他的宗教精神。我们有不信仰任

何可以描述的神、但却具有宗教的热忱和虔诚的实例。也有这样的例子：我们可能信神，却缺乏宗教感。我们可以把神之存在的证据看作是无可辩驳的，但也许不具有与宗教有关的感情和态度。宗教与其说是一种理论知识，毋宁说是一种生活和习惯。当康德向上帝存在的传统证据发难时，同时他又宣称他信仰以道德意识为先决条件的上帝，他阐明了上帝生命力实质上的非理论性。可见，神之实际存在，并不取决于抽象的论点或学究式的证明，而是源出于只给"神"一词赋予特殊意义的特别宗教体验。人们通过体验逐渐意识到神。只有按照宗教体验去解释理性的论点时，理性的论点才能建立起宗教的信仰。这些论点虽然没有向我们揭示神，但却有助于排除我们的头脑接受启示的障碍。这个启示是通过我们人类的正常特征对神的理解能力传达的。① 那些展开了这个吸引全人类所有思路的核心的人是宗教天才。那些洞悉人们内心深处的人的卓越的洞察力，他们在其一切增进感情和丰富个性中的神感，已经成为世界上一切最高尚行为的源泉。从摩西到以赛亚，从耶稣、保罗到奥古斯丁②、路德和卫斯理③，从苏格拉底、柏拉图到普罗提诺④和斐洛⑤，从琐罗亚斯德到佛陀，从孔子到穆罕默德，这些开创生活新潮流、引导富有创造性的个性的人，是通过了解而不是通过传闻认识神的。

64

---

① 参见克莱门特·韦伯：《宗教与有神论》，1934 年版，第 36 页。

② 奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354—430），基督教神学家、哲学家，拉丁教父的主要代表。其学说被称为"奥丁斯丁主义"，对以后基督教各派的神学和哲学均有一定影响。——译者

③ 卫斯理（John Wesley, 1703—1791），英国神学家。1738 年与其弟查理·卫斯理（Charles Wesley, 1707—1788）一起创立了基督教新教卫斯理宗。——译者

④ 普罗提诺（Plotinus, 约205—270），罗马帝国哲学家、新柏拉图主义创始人。其学说对基督教教义哲学，尤其是欧洲中世纪神学和哲学有很大影响。——译者

⑤ 斐洛（Philo Judaeus, 约公元前 20 —约公元50），犹太神秘主义哲学家。其学说对早期基督教思想的形成具有较大影响。——译者

吠陀经

尽管宗教体验的表达方式随着不断增长的知识内容有关而发生变化，但是最终的东西仍是宗教体验本身。体验是个人在其内心最深处所感受到的东西，是他的所见所闻，这是永远正确的。吠陀经就是所见或所闻，不是由其凡人作者制作出来的。它是精神的发现，而非创作。通往智慧之路是不经过理性活动的。从开始起，印度就认为，直觉即超越感觉的直接感知方法优于理性论证的方法。吠陀仙人是突然闯入神的沉静海洋的第一批人，他们的所见所闻的言论就记载在吠陀经中。自然，他们把一个高级神灵看作是吠陀经的原作者。

现代心理学承认，人们的较高成就归根到底依赖于超越正常意识界限、并较正常意识界限更为深远的活动。苏格拉底谈起充当监察官的“守护神”(daimon)，通过他来讲话。柏拉图把灵感看作是女神的行为。尽管斐洛忘记了他周围的一切，但上天大量赐给他种种思想。乔治·艾略特[①]告诉我们，她的得意之作是在一种几乎不知道自己在写什么的疯狂似的激动中写成的。据爱默生[②]的说法，所有的诗最初都是在天国写成的。它是由一个比正常生活中的我更为深邃的我所构思出来的。当先知以“主如是说”作为其预言的开端时，他在用言词表达他自己的觉悟，说预言不是他自己的，它来自更深更广的生活层次，来自超出其自我有限范围的一个源泉。我们不能迫使这些特殊时刻出现，因此一切灵感都包

65

① 乔治·艾略特(George Eliot, 1819—1880)，英国女作家。曾研究历史和哲学，深受法国哲学家孔德实证论哲学的影响。其作品注重描写人物的心理，但常夹入冗长的议论和道德说教。——译者

② 爱默生(Ralph Waldo Emerson, 1803—1882)，美国哲学家、散文家和诗人。他认为人可自己解释《圣经》，灵魂便是最高裁决者，而伟大人物则是“超灵”的化身。——译者

含着某种启示。印度教思想家不象某些心理学家想象的那样，认为创造性的工作归功于不知不觉地发生的过程；而是断言，创造性的行为、诗人的灵感、艺术家的想象力以及科学家的天赋，实际上都是神通过人表达出来的。在这些罕见的时刻，人接触到一个更加广阔的领域，并且为一个凌驾于自己之上的超灵所支配。预言家们认为，他们的经验得自整个另一方的非转达的直接揭示，他们把这些经验看成是超自然的，而不是由人的自身活动所发现的(akartika，apaurusheya)。即使据说神不是这些经验的创造者而是其阐述者，预言家们仍认为他们的经验得自神。[①] 归根到底，吠陀诸经并没有任何个人作者。[②] 既然吠陀经不应归于个人的活动，它们便毋需进行反复修订和重述。从某种意义上说，它们具有定论(nityatva)的性质。

科学知识不久便过时了，而直觉的智慧则具有永恒的价值。富有灵感的诗歌和宗教经典具有智力作品所不具备的某种永恒性或普遍性。亚里士多德的生物学已不再是真理，而欧里庇得斯的戏剧却依然优美。胜论派的原子论已经过时，而迦梨陀娑的《沙恭达罗》在其同类的剧本中仍然是无可匹敌的。

人在其自我的最深处与神之间，存在着生命的一致性和连续性。在伦理创造力和宗教体验中，人吸取了这种源泉，或者更确切地说，力量的源泉是通过人表现出来的。丁尼生[③] 的修辞很优美，犹如水闸被打开，力量的大海便一涌而出。正是人的这种精神响应着宇宙精神——一种心灵深处对另一种心灵深处的感召。

吠陀经与其说是对宗教体验的解释，倒不如说是对宗教体验

---

① 《梨俱吠陀》， x.90.9；《广林奥义书》， ii.4.10。

② Purushabhavat… nishtha，《思维正理照明》，6。

③ 丁尼生 (Alfred Tennyson，1809—1892)，英国诗人，以善写抒情诗著称。1850年被封为桂冠诗人。——译者

的记录。它们的权威性已经确定，但对宗教体验的表达和解释的权威性还没有最后确定。后者据说就是传承经，即伟人们铭记的箴言。这些解释如果与不断增长的知识内容相关联，就一定会发生变化。只有事实是坚定的，而判断却有动摇和改变。事实可以用当代的方言来表达。梦幻与对梦幻的表述之间、事实与对事实的解释之间的关系是非常密切的。这种关系与其说象肉体与衣服的关系，毋宁说更象肉体与皮肤的关系。当梦幻需要重新加以解释时，所需要的不仅是词语的改变，还需要再适应新的思维习惯。我们有证据表明，对于一代接一代的信徒，吠陀经的意思稍有不同。关于基本的、玄奥的以及宗教的问题，不同的诠释者——商羯罗、罗摩努阇和摩陀婆——提出了不同的解说。把结论说成是一种神圣活动就会使它停止，而停止不前则是后退。故对吠陀经的解释没有也不可能有任何定论。

权威、逻辑与生活

宗教追求的目的是洞察现实，洞察现实是通过智力训练和道德纪律得到的。这通常区分为三个阶段，即我们必须学习的传统(sravana)、必须通过的智力训练(manana)和必须经受的道德纪律(nididhyasana)。[①] 66

首先，我们都是学习者。我们对于一种传统的权威有自己的看法，我们对于这种权威不能创造，起先只有接受它。在每一个领域，无论是艺术还是道德，也无论是科学还是社会生活，我们受到基本原则的教育，但并未受到作出个人判断的鼓励。宗教并不是这一规定的例外。据说宗教经典有权要我们接受它。

其次是逻辑思考(manana)。为了理解神圣的传统，我们应当

---

① 《释所量集要》(Vivarana-prameya-samgraha)），第I页。

运用我们的理智。"的确,当圣人或仙人仙逝时,人们问众神:'谁将是我们的仙人?'众神便把推理术告诉他们,使其能理解圣歌的含义。"①批评有助于发现真理,如果说批评能消除什么,它只会消除由虔诚而滋生的各种错误观念。天启书和传承经、体验和解释、经典和逻辑,是使人类灵魂达到真理的两翼。虽然印度教观点允许我们批评传统,但是我们应当只从内部进行批评。只有那些在其生活中接受并且利用传统的人,才能对传统加以改造和完善。我们伟大的改革家、杰出的富有独创性的思想家,如商羯罗和罗摩努阇,是反传统的叛逆者。但他们自己承认,他们的信念也是复兴传统。印度教徒敌视那些谩骂并完全抛弃传统的人,谴责他们是"非印度教徒"(avaidika)或"无信仰者"(nastika),但是他们对一切接受传统的人都很友善,不论他们怎样批评传统。

吠陀经的权威性并不妨碍对经典中涉及的问题进行批判性的检查。印度教徒认为,揭示的真理是可以证明为合理的。我们的信念只有在成为我们自己努力了解的结果时才有价值。公认的传统成了合理的真理。如果经探究而确定的真理与经典中的表述相冲突时,后者就必须以合乎真理的方式加以解释。经典不会强迫我们相信谬误。"毫无疑问,纵然有成千部经典,也不能指鹿为马。"吠陀经里有许多东西并不是人类最高智慧的结晶,而是他们随意想象的产物。如果记住在吠陀经记载之前就已经有了启示,我们就会认识到吠陀经也许不是启示的准确记录。吠陀经里有许多与直觉和体验有牵连的推理和解释。坚持吠陀经的权威性并不是鼓励轻信或盲从经文。它并不证明后来滋生退化的宗教专制主义环境的合理性。

吠陀的证明,合乎逻辑的真理,一定会成为我们现今的事实。

---

① 《语根增补》(Nirukta-parisishta),XIII.ii。

我们必须用曾经震撼我们的心灵、现在仍在起作用的思想和情感，去再体验吠陀经所创造的、有精神活力的某些东西。通过默祷冥想、道德纪律(nididhyasana)，真理便化作我们生活的实质。我们凭权威接受并经逻辑检验的东西，现在由其自身力量证明能够维持一种明确的、独特的、具有最高价值的生活模式。思想在生活中 67 自我完善，而我们会再度因宗教创立者们的早期创造性的经历而激动不已。

神

如果宗教就是体验，那么我们体验的是什么？现实的本质又是什么？通过宗教体验同至高神的接触在我们关于神的知识里所起的作用，与通过感官知觉同自然的接触在我们关于自然的知识里所起的作用是一样的。在这两者之中还有另一种感觉，它是超主观的，支配着我们的理解。它是那样完全地赋予了我们，而不是由我们自己创造的。我们用从宗教体验中得到的资料来建立关于现实的概念，正如我们用感觉到的直接资料建立自然的规律一样。

在由印度教描绘的人类探索现实的漫长而又多样化的历史中，缠绕人类灵魂的物体，作为既包罗万象又是无限的一种存在，被人们以许多不同的方式加以想象。据说印度教徒接受多神论、一神论和泛神论，并且信仰精灵、英雄和祖先。不难找到支持这每一种观点的经文。湿婆神崇拜和萨克蒂崇拜，也许是从印度河流域居民那里承袭下来的。对树木、动物和河流的崇拜、以及与丰产仪式有关的其他崇拜，可能也是同出一源；而地狱里为人所惧怕并向之讨好的黑暗势力，或许也来源于土著居民。吠陀雅利安人构想出的高级神，如天神和地神、太阳神和火神，则可与希腊人的奥林匹斯诸神相比。印度教论述这些不同的思想方式，并且凭借其哲学综合法将它们融合成一个整体。一种宗教如何，是由其倾向什

么来评价的。那些注重事实而不懂真理的人，对印度教尝试进行的事所作的评价是不公正的。

我们所经历的现实不能按逻辑和语言作出充分的表述。它是根本无法表述的。预言家确信他所了解的客观现实，他同样确信思想不能表达客观现实。为人所领悟的神不会是神，只不过是我们头脑中的一个构想物而已。不管是人的个性还是神的个性，都只能作为特定的事实来接受，无法加以描绘。逻辑不是一看就明白的，对它可作无穷尽的分析。[①] 它的无穷尽性，证明它是客观现实。不管我们的逻辑分析多么透彻，由于特定物体有其全部独特性，这就构成我们分析的界限。我们的思维受思维以外的某种东西（它在自然科学中是感觉，在宗教学中是对神的直觉）的制约。神的永恒存在不能用各种范畴来描述。对于神的本质这个问题，有人持缄默的态度。知者不言，言者不知。《由谁奥义书》(Kena Upanishad)云："目力不能及彼，言语、思想亦如是。人们何以能传授神的本质，我们无从得知，也无从理解。它不同于已知事物，也不在未知事物之内。"[②] 商羯罗引用吠陀经中老师传授给学生的一段话，说自我的秘密在于对它保持沉默。"的确，我告诉你们，但你们不理解，自我即沉默。"[③] 更深刻的体验是一种"无言"论。圣贤们宣称，"能够谈到自己的人是了不起的，能够了解自己的人也是了不起的。"[④] 佛对至高神的本质保持沉默。"沉默即诸如来。啊，圣人！"[⑤] 中观学派宣称真谛是不能用"是"、"不是"、"二者都是"和"二者都不是"之类的词语来描述的。龙树说，佛没有给至高神下

68

① 参见奥古斯丁的说法：如果人们知道自己的信仰对象，那这个对象就不会是人们所知的神。

② i.2—4。

③ 《梵经注》(Bhāshya on Brahma Sūtra), iii.2.17。

④ 见《迦塔奥义书》,i.2.7；也见《薄伽梵歌》, ii.29。

⑤ 《楞伽经》,16。

任何定义。"佛从来没有在任何地方也没有对任何人作任何宣讲。"[①]商羯罗的一首诗云："真了不起，榕树下学生年长，而老师年少。老师的解释是沉默，而学生的疑惑却已化解。"这种态度比神学家们的态度更真实、更崇高，神学家们建造精心设计的大厦，摆出一副神的房地产经纪人的架子，引领我们参观。

然而，当人们试图去表达无法表达的实在时，要用到否定的描述。现实则完全不同，它完全是超验的、神秘的存在，能在我们心中唤起一种敬畏和惊奇、恐惧和渴望的感觉。它不仅使我们神魂颠倒，而且使我们产生一种卑贱感。凡是符合经验主义存在的东西都不承认现实。"神我（Atman）只能用'不，不'来描述。神我是不可理解的，因为它不能为人所理解。"[②]它不在空间或时间内。它不受因果必然性的束缚。它凌驾于一切概念及其区别之上。但是由于这个原因，不能把它与非有相混淆。[③]它是在比经验主义存在更令人满意的意义上的存在。智力分析不足是最高存在的内在实在具有无与伦比的财富的后果。永恒存在完全超出一切个人局限之外，超乎一切形式之外，尽管它是一切形式的维持者。人类寻求限制神之存在的一切宗教体系都是不完备的。它们把神塑造成"偶像"。

尽管否定特征表明了现实具有超验的特性，但是有理由认为现实也是存在于宇宙万物之中的。我们能够理解现实的这个事实，意味着在我们身上有能够理解现实的某种东西。我们的本性的最深处响应着实在的召唤。在精神生活中，法则认为只有英雄才能识英雄。我们只能知道同我们自己相类似的东西。在我们的理性本质之上和之外，隐藏着我们的本性的最基本的且最高级的

---

① 《中论颂》(Mādhyamika-kārikā)，xv.24。

② 《广林奥义书》，iii.9.26。

③ 见商羯罗：《歌者奥义书注》，viii。

东西。神秘主义者所称的灵魂的“基础”或“根基”是短暂或临时、感觉或理智所达不到的。① 自然地，我们赖以获得关于神的知识的力量不是逻辑思维，而是精神，因为惟有精神才能在精神上被觉察。尽管现实对经验主义的个人是完全超验的，但它仍是我们的本性的最基本部分中所固有的。神的启示和人的默祷是同一个体验的两个方面。外即内，梵即我。梵是内制者（antaryamin）。梵不仅是永远处于自己完美的光辉、幸福与安宁中无法表达的奥秘，而且还体现在我们身上，鼓励和支持我们：“不论何人，把神看作与我② 不同的东西来崇拜，认为神是一码事，我是另一码事，那他就是什么都不懂。”③ 宗教出自感到其与神的另一方面有亲属关系且相延续的人类精神的体验。纯粹存在于宇宙万物之中的神，不可能是崇拜和敬慕的对象；纯粹超越宇宙的神不允许有任何崇拜或敬慕。

印度教思想家不满足于假定某种与人类无关的存在，就经验的世界而言，这种存在仅仅是彼岸世界。从印度教历史的开端起，人们便作了种种尝试，以便使神与人的各种需要更为接近。尽管不可能对至高神加以描述，但是靠各种象征来指明它的各个方面却是很有可能的，虽然象征性的描述不能代替对神的体验。在这个问题上，我们是无能为力的，因此，我们不得不以各种象征来代替实体，以想象来代替现实事物。当我们把至高神看作最高大的人，看作至高无上的人，看作乐于回报人类的各种需要的芸芸众

---

① “在我们看来也是如此，我们称作个人和个人的一切，确实，我们自己所能知道或命名的一切，全都只是整体中的一个因素。在它以下，甚至在我们之中，有着完全不同者，它有不接受任何概念的深度，它可以在超自然的自我感觉中为有更深刻的生活经验的人所掌握。”鲁道夫·奥托：《圣贤的思想》，英译本，第 36 页。

② 此处之“我”与上文所述之“我”含义相同，即“神我”、“真我”。这句话的意思是宣扬“梵我一如”。——译者

③ 《广林奥义书》， i.4,10。

生之父时，我们采用了一种象征性的说法。《梨俱吠陀》说："这一切都是人，无论是前世的，还是来生的。"① 它是万有之源。毗湿奴派思想家和湿婆·悉昙多派认为至高神是我们本性之充分发挥。他是启迪无知者的知识，是加强弱者的力量，是对有罪者的宽宥，是给受难者的耐心，是对得不到安慰者的安慰。然而，严格地说，至高神不具有这种或那种人形，而是对前世、今世和来世的一切负责的神。他的寺庙遍布于大千世界，遍布于在太空旋转的每一颗星。任何元素都不能包含他，因为他就是一切元素。他包有了你我的生命，崇拜便是承认这个最高实在的宏大。

我们有理由把至高神作为既是绝对又是上帝，既是梵天又是自在天。只有那些接受至高神作为人的存在观点的人，才承认神的神秘莫测是我们贫乏的概念所无法估量的。他们承认，在个人概念之外的实在是多余的东西。对于崇拜者来说，具人形的神便是至高神。没有人会崇拜被认为是有缺陷的神。甚至偶像崇拜者的偶像也象征着完美，尽管在觉察到偶像的不完美的那一瞬间，他也许会将它扔到一边。

把至高神设想成绝对，或设想成上帝，都是错误的。至高神既是绝对又是上帝。非人格的概念和人格的概念，不能被看作是与排他性真理相对立的主张。它们是不同的方式，其中单一完整的模式向人的精神揭示其自身。完全相同的神时而被设想成哲学探究（jnana）的对象，时而被设想成了虔敬（upasana）的对象。终极实在的概念和具人形的神的概念在宗教体验上调和一致，尽管思想领域的调和一致是不可能轻易实现的。我们不由地想起与自我 70
意识相似的至高神，但至高神是绝对简单的、毫无变化的、自由自

① 至高神是"整个世界上永远存在的一切"。（Sarvam idam yatkinca jagatyam jagat，《自在奥义书》，i）。

在的精神实在。在这种实在中，灵魂找到了它自己的归宿、它的静谧与完满。

印度教思想的宽容性

一种以包含宇宙精神的主要真理为基础的宗教不会支持一成不变的教条主义。它采取宽容态度，不是出于策略的考虑或者权宜之计，而是作为精神生活的一项原则。宽容是一种责任，并不仅仅是一种让步。在履行这种责任时，印度教几乎把形形色色的信仰和教义都纳入了它的体系之中，并且把它们当作是精神努力的真实表现，不管它们看起来是怎样的对立。印度教告诫我们，我们每个人都应当十分谦恭，认识到我们的观点也许是错误的，而别人以同样的真诚所持的见解没有理由受到嘲笑。假如我们相信我们掌握了关于神的整个思想，那么，我们就会被诱使去设想与我们的观点不一致的任何人都是错误的，应当让其闭口不言。印度教徒具有与亚里士多德同样的信念：许多人强烈坚持的观点通常不会全是误解。倘若任何一种观点使人类生活在遍及广阔的空间、时间和环境的范围内变得高尚和纯洁，并且一直在为那些吸收它的思想的人作着同样的工作，这种观点就一定体现了对至高神的真正理解。对印度教而言，尽管神是无形的，但他仍然使无数形式有活力并且保持它们。他既不气量狭窄、不偏颇、也不是冷漠的、不可名状的。他不仅是以色列的神、基督教世界的上帝，而且是你和我、所有的男人和女人、生与死、欢乐与悲哀的主宰和体现。尽管每种形式表现出内在现实的某一方面，但是任何外形都不能整个地包含内在现实。

在从最低级到最高级的一切宗教中，人同看不见的环境接触，并试图以偶像来表达其对神的观点。相信自然界充满神灵的《阿闼婆吠陀》中的万物有灵论者虔诚到了这种程度，以致他确信神在

人世间和自然界都存在，并且互相交融。多神论者的正确是根据人的意识而不是任何其他经验主义的东西类推神应受到的对待。虽然吠陀诸神之于至高神仅仅相当于影子之于太阳，但是正如影子指明了太阳的位置一样，吠陀诸神也指明了至高神所处的方位。尽管道路各各不同，但所有的形式都在指引其步伐朝向一个神。实在是一个，尽管它以不同名称表述，那是由气候、历史以及气质所决定的。如果每个人都忠实地、虔诚地顺着自己的道路前进，他就一定能通达神灵。甚至不适当的观点也有助于其信徒更成功地适应环境、更满意地处理他们的经验、更具有创造性地对环境起作用。在生活的重大危机关头，我们的差别就显得微不足道。我们大家对某种有永恒价值的东西都有同样的强烈欲求，在宇宙内外的神秘物面前都有同样的敬畏感和迷惑感，对爱与乐、和平与坚忍都有同样的强烈爱好。倘若我们从真理的拯救力量的经验主义效果出发来评价这种力量，我们就会看到每一种形式的崇拜和信仰，都有一种奇特的力量，它能使我们避免渺小，以及由于并非来自今生的幸福而变得喜悦，它把令人不快、简陋污秽的小室变成美丽的家园，把放荡不羁、知识贫乏的男女改造成神的受难的仆人。一切真理都是神之真理，哪怕只用其一点，也能使我们摆脱极大的困境。 71

而且正如特劳赤[1]所宣称的那样，宗教的真理是"多形态的"。光散发成许多零碎的光，并非任何地方皆充满了神谕的白光。凡宗教皆有真理，只是程度有所不同。不同的启示并不互相抵触，相反在许多点上互相印证。对印度教徒来说，宗教之间的差别，不在于它们的目的，而在于其本质的表现。

---

① 特劳赤(Ernst Peter Wilhelm Troeltsch, 1865—1923)，德国基督教新教神学家。——译者

印度教徒对宗教改革的态度，是以对宗教在人类生活中的地位的理解为基础的。人的宗教信仰是构成其本性所必不可少的东西。宗教信仰如同一个肢体，从人的身上萌生、在人的身上成长、并且生长得超过了人身。如果我们把它从人身上拿开，那会使他的人性残缺不全，并会迫使这种人性呈反常状态。我们都抱有偏见地喜爱自己的一切。我们丝毫不顾逻辑，倾向于相信我们所出生的家是所有可能的家中最好的，相信我们的父母不同别人，而且我们自己可能是人种在地球上生存的最合理的理由。如果局外人怀疑，那是因为他们不懂。这些偏见在一定范围内都服务于一个有用的目的。倘若没有这种对我们的家乡和父母、艺术和文化以及宗教与文明的偏爱，人类就决不可能向这个高级阶段迈进。要是我们每个人都把这种偏见推向极限，就会产生竞争和冲突。但每个人都应当把他自己的传统作为对他来说是最好的传统接受下来，这个原则需要适当谨慎地加以采纳，即它不应被夸大到轻视和憎恨其他传统。印度教承认有历史连续性的这个原则，承认其对人类发展的重要性，并且同时坚持平等地对待他人的观点。试图把自己的观点强加在别人头上，这既不会激发别人，也不会有成效地与别人携手联合，以努力得到一种比我们所知道的大得多的结果。

况且，真理必胜，毋需我们宣传。宗教导师① 的作用，仅在于帮助灵魂自然地走向生活。对理想生活的渴望，也许被隐藏得很深、被遮掩、被歪曲、被误解、被拙劣地表述，但它是存在的，并且决不会全都缺少。对理想生活的渴望是人生来就有的权利，人们不可能拿它作交易，也不可滥用这一权利。我们必须认真对待这一权利并且以此作为基础。只要我们坚持不懈地追求真理，我

① 原文作 reacher，显系 teacher 之误。——译者

们对神采用什么样的概念是无关紧要的。伟大的印度教祈祷文称呼神为永恒真理来启发我们，使我们能够越来越好地掌握宇宙的奥秘。这个理解的过程不会完结。印度教的宽容并不等于不讲真理。印度教不认为真理是无足轻重的。它断言除了终极真理以外，一切真理都是影子，尽管所有的影子都是真理之光投射出来的。人的责任就在于勇猛精进，直到达到最高真理。印度教宗教改革或变革的方法即以此为其目的。

信仰的改变并非总是要依靠辩论。个人例子证明，极其重要的变化出自思想和生活。宗教的说服力是宗教生活的结果，而不是其原因。印度教在其信徒中加深了精神生活，而没有影响其形[72]式。印度教万神殿里的众神都代表了至高神的某些方面。梵天、毗湿奴和湿婆体现了至高神的创造意志、济世之爱以及可怕的判决。对于他们的崇拜者们来说，他们中的每一位都变成了至高神的一个名称。例如：《诃利世系》告诉我们，毗湿奴是至高神，见于所有经书——吠陀经、《罗摩衍那》、往世书和史诗——的内容中。同样的描述被给予湿婆，楼陀罗是吠陀时代湿婆的对应神。① 湿婆变成了至高神。母神萨克蒂以其不同形式代表着神性的能动的方面。无论印度教采取何种崇拜形式，它总被提升到最高的地位。

诸神的多重性可以从历史上追溯到在重大的宗教综合中对先存诸信仰的接受，在那里，不同的形式被解释为唯一最高神的各种方式、他所发散出的东西或者他所具有的种种方面。然而，在进行崇拜时，每个神祇都被同样认为是超自然的美好和道德上的完美无瑕。瓶子上的标签也许各不相同，内容却完全一样。这是从《梨俱吠陀》时代起印度教思想就已经具有与众不同的宽容性的原因。正如《薄伽梵歌》所说，“无论人们怎样接近我，我都欢迎，因为人们走

① 《阿闼婆—悉罗奥义书》（Atharva—siras Upanisad），v.3。

的每一边的路都是我的。”印度教并不惧怕接受由人的头脑所构想出来的神的各个方面，并且，正如我们将要看到的那样，印度教还接受由人的内心所设想出来的每一种虔敬形式。因为最重要的是虔敬和奉献的态度，而不是或多或少带有理性的概念。克尔恺郭尔[①]说：“如果两人中一人漫不经心地向真神祈祷，而另一人则满怀无限的向往之情向一个偶像祈祷，那么，真正向偶像祈祷的是前一个人，而真正向神祈祷的却是后一个人。”[②]受这种思想支配，印度教既不相信信仰上有大量生产，也不相信有对人人都适合的一种标准化的宗教。

我们可以称作偶像崇拜罪行的严重错误，是默认我们可以接受次于最高级的任何东西。宗教与其说是最高信仰，倒不如说是人所能够达到的最高信仰。无论我们的理解力可能会达到什么程度，我们都必须努力超越它。我们必须不断地努力，以提高我们对于我们以及这一代人来说有可能得到的关于神的最高概念的眼力。生活的最大赐予是对一个高级生活的梦想。继续成长是宗教精神的标志。印度教不是受一个信条而是受一种追求的约束，不是受一个共同的信仰，而是受一种对真理的共同的追求的约束。每一个人都是一个通过学习和思考、净化生活和行为、对崇高理想虔诚和奉献、以努力追求真理的印度教徒，都是一个相信宗教并非依赖权威而是依靠体验的印度教徒。

尽善尽美

不论印度教徒对于神会采取何种观点，他都相信人自身具有神性。每个人，不论其种姓或肤色如何，都能获得关于这个真理的

---

① 克尔恺郭尔(S.A.Kierkegaard,1813—1855)，丹麦哲学家，神学家，现代哲学流派存在主义的创始人。——译者

② 引自乌纳穆诺著：《生活的悲剧意义》(第3次印刷)》第178页。

认识，并使其整个生活成为这种认识的体现。我们所具有的神性 73
应当在思想上和精神上加以认识并成为生活的一种力量。理性理解应当逐渐在一种获得了新生的生命中得到体现。神性应当使我们屈服于它的目的，使倔强的人性适应一种新的节奏，并且用人体表达它自己的语言。生命的永恒或解脱或天国，不过是使带有所有思想和欲望的自我回到其精神的本源。我依然存在，但它不再是个我，而是一个较之个别存在更深远的光辉灿烂的神我，一个以深深的同情心容纳世间万物的我。奥义书说，“得到解脱的灵魂进入到整体。”① 心灵被解除了精神的负荷。过去的悲伤和失误、对未得到满足的欲望的焦虑以及由怨恨引起的不快都不再有了。人类注定有一个鼎盛时期。在非永恒的事实中体现永恒的伟大是人世的目的。完美的和平、天堂之欢乐在人间是可以实现的。所有人都能臻于完美。我们都是天国大家庭、神之家族的成员。不管我们的地位降落得多么低下，我们都不会消失。精神死亡之类的事是没有的。只要有一丝精神生活的火花，我们就有希望。甚至当我们濒临阴曹地府的边缘时，那持久的双臂也会支持我们，因为在那神不停留的地方，什么也没有，甚至连现实的一个原子都没有。有着精神洞察力的人便自己背负起人类的十字架。他们把苦恼的事物加在自己身上，以便他人可获得不朽的生命。他们象流浪者那样四处奔波，藐视人世间的财富，劝使我们相信他们世界的财富。当他们凝视人们的眼睛时，无论其生活条件如何，他们看到比人的外形更多的一些东西。他们看我们的脸面，不仅仅是凭着尘世的普通之光，而且还借助我们神赐的希望理想之光。因此他们分享我们的欢乐，分担我们的悲哀。

---

① 《秃顶奥义书》(Mundaka Up.)，iii.2.15。

瑜伽

为了得到这种启迪，得到这种精神启发的生动的直接经验，有抱负的人们甘心长期持久地进行探索，经受了长时期痛苦的自我克制。为使内心受到启发，我们不得不付出沉重的代价。我们必须把称为人性的行为与反应的大量情结，整理得有某些条理与协调。需要满足的欲望、生活的兴趣和肉体的各种嗜好、我们不合理的好恶，把我们拉向不同的方向。这种原料需要压制进自我的模具中。我们必须获得一种完整的想象力、全部的生命力、强健有力的体魄、灵活的思想以及精神的安逸。对精神、灵魂、肉体及感情的完全的综合需要根本的改变，以便我们的思想和生活都有了不同。我们必须经受一次强烈的内心震动。第一步，要求我们脱离一切外部事物，退入我们自己的灵魂所在地，并且在自我的内心最深处寻找神性的现实。复杂多样的物质世界已被展现为一个统一体。洞察真我同时就是洞察统一(ekatvam anupasyati)。人从自己身上看到了万物，并从万物中看到了自己。[①]“哪里人看不到其74他，听不见其他，认不出其他，哪里便有完满。”[②]被分离的生活变成了统一的生活。瑜伽是通往这一再生或实现我们身上的神性的途径。

神之住所不仅广厦甚多，通往天城的路也有许多条。这些道路大致分为三类：阇那(jnana、智慧)、巴克提(bhakti，虔诚)和羯磨(karma，行为)。神是智慧、神圣和爱。神是对统一和凝聚的理性需要的回答，是各种价值观的源泉和维护者，还是崇拜和祈祷的对象。宗教既是一种可依赖的情感，也是道德和教义。它包括理性、良心和情感的发展。知识、爱和行为、明晰的思想、强烈的感情

---

① 《自在奥义书》，6。

② 《歌者奥义书》，vii.24。

以及诚心实意的生活，这一切都把我们引向神，都是为精神的成长所必需的。对一个或另一个相对说来更大的关注，取决于在我们内在的发展中已达到的那一点。当目的达到时，人的整个存在就有了一次进展。那时宗教就不再是一种仪式或庇护所，而变成实现了的现实。

阇那

据说当阇那导致解脱(moksha)时，它不是理性认识，而是意指精神智慧。它使我们能够知道精神是知者而不是被知物。通过哲学分析(tattva-vichara)，我们认识到在我们身上有一个藉以感知万物的意识原则，尽管这一原则本身在通常情况下未被作为一个感知的客体。不去了解我们借以知晓的东西，无异于扔掉了属于我们的珍宝。平静各项外在活动和情感，专注于纯意识，在这种意义上采用瑜伽以促进发展进程。当我们获得这种阇那时，就有一种兴奋和狂喜的情感，还有一种因人类受害而产生的熊熊怒火。

巴克提

印度教是最玄奥的宗教之一，它同时也是能为贫困者和无知者所感知和实践的一种宗教。通过对虔诚的追求，我们达到通过阇那而达到的同一目的。信徒们需要对他们的崇拜有具体的支持，故信奉一个具人形的神。巴克提不是期望得到报答的爱。这样的爱是一种人类之爱，而不再有更多的东西。祈祷变成了冥思，变成了对使自己等同于世间之善的意志作出虔诚的忠诚。如果你是神的真实信徒，你就会成为既有见识又有德行的人。巴克塔[1]懂得如何通过一个自我屈从的过程，使自己完全同虔敬的对象相一致。

---

① 巴克塔(bhakta)，"巴克提"的信仰者。——译者

我已把自己献给了您；
我已完全放弃了我自己。
神啊！现在我站在了您面前，
用心倾听您一丝一毫的旨意。
内在的我已经消除，
您代它受到尊崇。
是的，我，图卡①这样表明，
现已不再有“我”或“我的”。②

75 神与崇拜者之间的差别只是相对的。爱与智慧有着完全一样的目的。只有当爱与被爱之间、知与被知之间存在一致性时，它们才能被想象成是完美的。

羯磨

合乎伦理道德的顺从也是得救的一条途径。印度教要求人的生活应当受到人所必须履行的种种义务或必须偿清的种种债务的概念的约束。这些债务有四重：（1）对至高神的债务。人的一生注定被看作是对神的奉献。（2）对先知的债务。圣贤们通过苦行和冥想发现了真理。我们只有通过吸取文化传统的主要成分，才能成为有教养者中的一员。（3）对我们祖先的债务。我们通过养育好后代偿还这些债务。印度教的社会法则不要求我们把一种不近人情的制度强加于人世。我们发现在男人和女人的体质中存在着肉体要求的意图。依照这些意图行事是我们的责任。婚姻不仅是肉体的结合，而且是思想的交融。它使我们的生活更加丰富、更有人情味、更加忠实，而且它成了更伟大的爱情，更深的柔情、更完全

① 图卡(Tuka)，即图卡拉姆，详见第18章。——译者
② 尼科尔·麦克尼科尔：《马拉塔圣者的圣诗》，第79页。

的了解的原因。这是需要修行取得的成就。婚姻如果不是精神的表达，就只是淫欲。在爱情，表现在肉体统一中的精神统一和淫欲，没有任何精神基础仅仅是肉体的吸引，并且在婚姻内外产生出卖淫，二者之间有天渊之别。人世间伟大的爱情故事（甚至当它们涉及到违反人间法律时）由于它们的忠诚，由于它们没有变质，而得到了集中、升华和美化。（4）对人类的债务。我们对人类负有义务，这必须用殷勤和善意去履行。那些持这种观点的人不满足于仅仅是糊口或追求舒适，而是相信他们降生人世不是为了自己，而是为了他人。

印度教不认为使用武力在任何情况下都是不道德的。例如，《薄伽梵歌》强调武士的义务和国家的要求。政治和英雄主义占有一席之地，但谈智慧和爱情多于谈政治和战争。为了保持阶级或国家的结合，我们不必把我们自己从人性的约束中解脱出来。真正的民主是那种给予每个人以充实的个人生活的民主。牲畜也被包括在需要怜惜地对待的对象中。凡生命皆神圣，不论其为牲畜、抑或是人。尽管为了人类消费而屠宰牲畜和鸟类仍被认为是对的，但是我们却对吃人肉的习性感到战栗，并且谴责想要沉溺于我们祖先的这种习惯的野蛮人。印度教习俗允许肉食，但更提倡素食主义。在举行宗教仪式的日子里是不允许食肉的。我们杀生的权利严格限于自我保护和防御权。真正的人是不会以杀生取乐的。只要杀生还存在，人就无权称自己是文明的。印度教的信徒中还有野蛮人，他们沿袭着未开化的祖先们的习惯，为了一块生肉而用石斧互相残杀。印度教的目的，就是要把这些野蛮人转化成为内心充满着对一切生物热切的、压抑不住的爱的人。

在祭司法典中，有一种把德行与礼仪的纯洁混淆起来的趋向。76 杀人固然可恶，但接触他的尸体则更坏。然而，伟大的经典却无视法律认可的道德、坚持自我克制精神和仁慈之爱。为了能履行

寄希望于自己的义务，人们必须实行自我克制。不仅我们所接受的、而且我们所摒弃的都有助于我们的发展。毁灭自我的地狱之门有三重：淫、怒和贪。我们应以精神为武器向它们开战：以贞洁反淫，以爱制怒，以慷慨反贪。吠陀经云："过难过之桥，以爱制怒，以真理克虚妄。"《摩诃婆罗多》说："伟大的先知们所教导的达磨即德行的规则（先知们各信赖自己的解释）是多方面的。其中最高规则便是自我克制。"① 遗憾的是，在我们的时代，自我克制的人被看作是一个弱者。② 实行苦行和苦行主义，正是为了养成自我克制的习惯。但当实现自我克制时，这些严格的做法便没有必要了。坚持修行或自我克制可避免自我放纵和苦行主义两个极端。修行既不意味着感官绝欲，也不意味着放纵感官，纵情享受。③

还需给忏悔留下充分的余地。"如果一个人犯罪后悔悟，罪便被消灭了。如果他决心不再犯罪，他就会得到净化。"

苦行者并不是逃避工作的人。冥思和行动都表达同样的精神。智慧和工作之间没有冲突。"今世的儿童而不是学问高深的人才想到智慧不同于工作。智者得到的宁静同样也为工作者得到。谁领会到智慧和工作是一致的，谁就是真正的领会。"④

羯磨和转生

世界不仅是精神的，也是道德的。生活是一种教育。在道德领域里正和在物质领域里一样，一个人播种什么就会收获什么。每种行为在将来品格中都会产生出其自然结果。行为的结果不是由一个局外的判官从外面强加给行为人的外在的某种东西，而的的

① 《和平篇》（Sāntiparva），clix，6。
② 同上，34。
③ 见《薄伽梵歌》，vi，16—18。
④ 同上，v，4—5。

确确是行为本身的一部分。我们不能把相信羯磨同逍遥自在的宿命论混为一谈。羯磨恰好是与宿命论相对立的。羯磨不承认机会，因为它认为即使是最小的偶发事件也有其过去的因和未来的果。羯磨不承认预定论或天命论统治的思想。如果我们发现自己得不到别人帮助和遇到不幸，我们不会受到在自己身外某一神祇的谴责。《大鹏往世书》说，“任何人都不能给予欢乐或忧伤。说欢乐、忧伤是别人带给我们的，那是一种错误的看法。我们自己所造的业给我们带来果报。我们的肉体以受苦来偿还。”神施舍恩惠，不是任意行事的。道德法则对整个宇宙间巧合的事件是十分重要的。得救不是任性的众神所给的礼物，而是通过认真的追求和自我修行才会赢得。羯磨的法则认为人能够通过现在创造可导致期望的结果的东西去把握自己的未来。人是其命运的唯一的并且是绝对的主宰者。但只要他为欲望所左右，并且让其行为受无意识的各种诱惑和厌恶的控制，他就不是正在享用自由。如果有锁链束缚了我们，那么，这些锁链是我们自己锻造出来的，我们自己可以将其打碎。神通过说服而不是通过强迫行事。正确和错误不是一码事，我们所作的选择则是真实的。

77

关于来生，有 3 种可能的选择：(1)既然灵魂不过是物质生命的一种功能，那么肉体死，灵魂即灭。印度教不接受这种机械的观点。(2)灵魂要么是升天堂，得到永久的福祉；要么是下地狱，经受永久的折磨，并长留在那里。对印度教徒来说，在短短的几年里，在灵魂决定自己是进永恒天堂还是下永久地狱的过程中，灵魂只有一次生命的教义似乎是不合理的、且悖于伦理。(3)灵魂也许不适合永生，然而也许又不应受永久的折磨，所以是从生命走向生命。今生不是一切事物的终结。我们还会有别的机会。灵魂不与肉体一起开始，也不与肉体一起终结。灵魂通过正在死亡的肉体和正在衰败的人世进行着其漫长的人生历程。赎罪的伟大目的被不

间断地从一次生命向另一次生命继续传递下去。印度教的各个思想体系都把单个个人继续存在的思想作为公理来接受。我们的精神和情感特性在来世与我们一起再生，形成了所谓的性格。我们的奋斗和努力给我们以开端。我们不必担心长期勤奋的生活的精神收益会化为乌有。这将继续下去，直到芸芸众生都获得他们自由的命运，这是人类进化的目标。如果没有一丁点儿的经验主义的证据验证这一点，那么对于有关来生的其他理论也是如此。

结论

从印度教历史的开端起，文化就已由它所必须接受和战胜的新生力量，依照其自身牢固持久的思想而形成。每个阶段都有一种想要达到和谐的尝试。不过，和谐是动态的和谐。当这种动态的和谐或生活的有机节奏丧失时，这就意味着宗教需要改革。我们现正处在世界范围的社会动荡和宗教紊乱不定的时期，处在无数伟大的历史转折时刻之一。传统的形式不能表达成长中的关于神的观念，不能表达对正确的生活方式更敏锐的洞察力。把宗教的方法与其主要原则混为一谈是错误的。我们应当改革方法以使其体现多产的真理种子。我在印度国内外的旅行中，已经了解到现在有成千上万的男人和妇女渴望听到新秩序诞生的好消息，渴望去干并且敢干，准备为可能诞生的新社会作出牺牲。他们隐约地了解到一种真正宗教的原则，一种公正的社会秩序的原则，以及一场体现在家庭的和工业的、经济的和政治的、国内的和国际的等人际关系上宽宏大量的伟大运动的种种原则，都将会在印度教的基本原则中找到。他们人数的不断增加是光明、生命与爱的力量战胜黑暗、死亡与不和的力量的保证。

从遥远的古代起，印度最重要的宗教遗产无疑是轮回说，它是印度一切宗教的特征。它把印度诸宗教同那些有着闪族祖先的宗教如犹太教、基督教和伊斯兰教明显地区别开来。吠陀文献中提到的几则意义不明确且非决定性的材料表明，甚至在早期雅利安人中即已有人知晓灵魂转生的模糊思想，但来世的思想当时似乎已主要地集中在天国，正直者的灵魂死后到那里去永远与他们的列祖列宗同乐。后期吠陀时期的悲观主义的最初结果，是令人感到痛苦的怀疑，怀疑甚至死者的灵魂是否不会进一步的死亡。因此，这个思想表明死亡常常追逐着灵魂，从一世到一世(loke-loka enam mrityur vindet，《百道梵书》，xiii. 3. 5)。在整个后期吠陀文献中，对永恒、定局和完全的心理安全感的追求是很明显的。依照当时的不满足情况，那里吠陀的天国似嫌不足和有限。

意义明确的轮回说第一次出现在《广林奥义书》中(vi. 2，再见于《歌者奥义书》v. 3 — 10 中，内容有些增加)。有人说这里阐明的轮回教义(该教义具有后来发展了的轮回说所不具备的某些原始特征)是般阇罗部落的一个酋长、刹帝利阇婆梨·般蝤诃那悟出的，他把轮回说传授给了当时(也许是约公元前700年)显然最强有力的思想家之一、婆罗门阿鲁尼·乔达摩(亦称郭达罗迦·阿鲁尼)。《广林奥义书》中的另一段(iii. 2)讲到伟大的圣人述祀氏是如何秘密地向一个询问者传授一种新的神秘理论，即人的善恶行为自动地影响其来生状况的羯磨说。

这些段落中的第1段表明，轮回说最初出现在非婆罗门阶层中；第2段指出，轮回说曾秘密地流传了一段时间，才成为大众的知识。从晚出的《迦塔奥义书》(i. 20—9)看来，对人死后人性是否全部幸存似乎一度有普遍的怀疑，轮回说在此被作为一个新理论

再度提出。这只是经过男童那启凯多[①]强烈请求，死神才把这一新理论向他作了启示。然而，在最晚出的诸主要奥义书中，轮回说似乎已被广泛地接受，而在佛教传统中，轮回是不言自明的。关于人性是否轮回没有进行讨论，只是讨论了人性轮回得以发生的构成法。

论证轮回说的起源的论据是很无力的。它也许借用了恒河流域非婆罗门的以及最初非雅利安的成分，并且只是在抵制祭司中保守分子的相当大的反对下才流传开来。历史上圣贤们的名字——述祀氏和邬达罗迦·阿鲁尼·乔达摩——在传统上同轮回论联系在一起。这个神秘的新理论是怎样在一个相当短的时间内流传开来而为大众普遍接受的，也全然不知。我们只能认为，它是79 由不属于献祭的祭司集团的云游四方的苦行者们传播的。

一旦从死到再生、到再死，无休止或几乎是无休止的轮回思想为大众普遍接受，它便左右着几乎所有印度人的态度，并且助长印度社会生活中的某些倾向。展望尘世中无穷尽的转生(即使其间不断有长时期是住在天国)，使当时许多比较敏感的人感到极为厌恶，现在仍是如此，而且加倍追求在一个毫无变化的实体(在这个实体中，不再恐惧死亡和转生)中的心理安全。奥义书、佛教、耆那教以及其他不大出名的异端运动激增的宗教思想的出现，主要是因为轮回说的发展，它到佛陀时代似乎已经普及了。

轮回必定对不伤害论(ahimsa)也有促进作用。不伤害论特别受到开展反对杀牲献祭运动的佛教和耆那教的拥护，因为这个教义把一切有生命之物——神、半神半人、人类、精灵、鬼怪、受折磨的灵魂、热血动物，甚至低级的昆虫和蠕虫——都联系在一个单一的复合体系中，凡生物皆有灵魂，在本质上是同样的。企图侵犯拥有国王赐地的婆罗门的种种权利的人，在地契中受到了恐吓：要转

① 那启凯多(Nachiketas)，见于《迦塔奥义书》，为乔答摩之子，是一哲学家之名。——译者

生为粪堆中的蠕虫达8万年之久。① 根据这样的前提，以下的看法就是可以理解的了：滥杀牲畜应被看作无异于谋杀，食肉应被看作无异于人吃人。因为当某人在路上行走时，他漫不经心地踩住的那只蚂蚁也许就有他祖先的灵魂。

绝大多数印度人仍然信仰轮回说以及与之相伴的羯磨说。人们依其所造的业转生于幸福或不幸的环境。佛教中的这些教义已经影响到了大半个亚洲。它们为防止作恶，或者至少是为防止人违反社会伦理准则，提供了强有力的维护道德的约束力，因为作恶会招致不可避免的痛苦，而行善则会给来生带来幸福。

而且，受过折磨的人能够学会以这样的想法去承受痛苦，这种想法就是：痛苦不是由命运或机遇的突至而遇到，也不是由于某个反复无常的神灵造访所带来，而是对自己前生恶业的应得报应。轮回说并不是宿命论，它不意味着受难者不应试图改善其命运——由非正统的生活派所宣扬的典型的刻板的宿命论，在许多古典的印度经典中受到了强烈的攻击——但它使各种痛苦可以理解并给耐心地忍受痛苦的受难者以希望。因此，作为一剂安慰药，它对形成印度人的性格以及他们的生活方式已经作出了许多贡献。

印度人思想形成过程中的一个更有力的因素，是出自产生轮回说的同一枢纽时期的一个遗产，它是在大到人们一想到其规模就会感到吃惊的宇宙中的无限循环的时间概念。比较起来，为后来的犹太教、基督教和伊斯兰教提供传统世界观的简单且较小的托勒密宇宙体系② 则既明白易懂又朴实无华；而且传统的闪族人的 80

① 出现在许多铜版授地证上的这种恐吓，揭穿了新印度教辩护士们的谎言，他们宣称入居人体中的灵魂是不可能降至动物状态的。现代印度教徒及其拥护者们也许相信这一点，但这在任何印度教的古典资料中却没有根据。

② 托勒密宇宙体系，即地心体系。为古希腊天文学家、地理学家托勒密所提出。该体系主张地球居于宇宙中心静止不动，日、月、行星和恒星皆绕地球运行。在哥白尼的日心体系创立以前，它一直是占统治地位的宇宙体系，长期为教会所利用。——译者

和基督教的线状时间理论——在大约公元前4000年的某个时期开始，并且在不久的将来便很可能会完结，让位于永恒——同样是明白易懂的，它还给人类生活以紧迫感。这种紧迫感在认为时间是无限的、个人有无数次机会在存在的天平上升降的社会里是体会不到的。较之托勒密宇宙体系，印度教宇宙体系更接近于现代科学，并且由于这个缘故，在印度教徒中，甚至在旧派正统印度教徒中，接受起关于宇宙或人的本质的科学理论来，几乎没有什么困难。

不过，严谨的科学宇宙体系在一个特性上毕竟不同于印度教宇宙体系。印度教世界，无论它多么博大、宽广，都完全彻底是以神性为基础的。茫茫宇宙，无处没有神灵或一元论吠檀多派的不具人形的梵。众人背后之主宰的人格的各个方面显现在人间生活的各个方面，而且，宇宙的巨大空间充满了神祇、至高神的各个方面或部分形象。

如果理智的印度教徒宁愿把至高神看作是不具人格的，把至高神与自己最深处的核心——我(Atman)等同起来，那么，不论哪个时代的普通印度人都把至高神看作人格神——一个为自己创造出众小神以及整个宇宙的大神。复杂难懂的神谱在吠陀文献编成后的时期里逐渐形成，并且在整个前穆斯林时期，甚至在这以后继续发展着。反应时代的需要，新的神祇出现了，旧的神祇逐渐消失，几乎完全不见了。新神祇形成了两大群，各自定形地环绕在两个大神毗湿奴和湿婆周围。所有的人(不仅仅是有学问的婆罗门)的幻想和创造性，在世界上最丰富的神话与传说集中得到了自我表达——按性质划分从庄重的到怪诞的、甚至偶尔是令人厌恶的都有。

因此，对纯朴的印度教徒而言，宇宙虽大，却并不冷漠，也并非不具人格；而且，尽管它要受严格的法则制约，但是这些法则却给人的灵魂留有余地。世界是至高神的表达方式，它永远由神来传递

信息，神能在天地万物中，尤其是在寺庙或家庭神龛的神像中面对面地遇到。因为神像经过献祭仪式，成为人与神性相通的渠道，这意味着神像所体现的神能显现在其崇拜者们的面前。然而，无限的、无所不在的神对人们开恩，以一个肖像的形式来显现自己，以便使其更单纯的崇拜者们感到与他更为接近。

对毗湿奴的崇拜者即毗湿奴派信徒来说，为了把世界从即将来临的灾难中拯救出来，毗湿奴神在过去采取了有形的形式。他的各种化身，其中尤其是罗摩和黑天，为印度教徒们提供了最丰富、最生动的神话传奇和民间传说。罗摩和他忠实的妻子悉达兼备了英雄主义、长期磨难、正直、忠诚和正义等思想。这体现在一个如此充满了激动人心的事件的故事里，使它成为不仅是印度而且是大多数东南亚的传统的一部分。罗摩的仆从、手持大棒阔步迈进 81 的巨猴哈努曼，是忠诚助手的原型，他今天仍属印度教中最受大众喜爱的众小神之列。他在广阔的印度各处的无数小神龛中扮演神的角色，是永远准备在必要时给正直者以帮助的神的强有力的手臂的体现。

比罗摩或许更受欢迎的黑天是一个几乎可以满足所有人需要的罕见的完美且宽宏大量的神。作为神之子，他使印度妇女的热情的母性本能要求得到了满足。作为爱神，他给一个仍然为古代的行为规范紧紧控制住几乎不能自由地进行性爱的社会实现了浪漫的愿望的满足。在俱卢之野① 战场上，作为英雄阿周那的驭手，他帮助一切求助于他的人。即便是一个罪犯，只要他对神有足够的信仰，他也会使他免遭坏的转生。

湿婆是舞蹈之神与苦行之神，有关他的主要的神话传说不太

---

① 俱卢之野（Kurukshetra），史诗《摩诃婆罗多》中俱卢族与般度族大战的战场，在今塔内萨尔以南。——译者

生动。他同美丽的妻子雪山神女、公牛南迪及两个儿子——象头神加内萨和六头神卡蒂凯耶一起居住在吉罗娑山之巅。这组神尽管面目可怖，成员稀奇古怪，却形成了一种家庭生活的典范。通过经常崇拜的一个非常具体的男性生殖器标志——林伽，湿婆象征着可使天地万物发生演变的永恒力量。作为世界上最精美的青铜雕刻品的一部分的主题的舞蹈之神，湿婆在永无休止的多种演出中跳出种种新舞步。直到最后，在一种非常狂热而又粗野的舞蹈坦达瓦舞[①]中，他要跳得使世界毁灭，然后再通过跳另一种舞创造一个新世界。

诸如此类的故事和传说，也许差不多同拉达克里希南教授理智的不二论(Advaita)的严格的一元论一样重要。正是这些故事和传说为印度早期的大部分文学艺术提供了素材。多少世纪以来，当千千万万的人面临灾难时，它们给他们以勇气和安慰。此外，它们还给印度提供了娱乐的主要材料。

印度教也有其阴暗面。精神变态的自我折磨一直是其中的一部分。寡妇焚身、以牲畜(有时甚至是以人)献祭、杀害女婴、按照仪式的自杀、宗教卖淫等诸如此类的陋习，在过去有时以永恒的正法(Aryan dharma)的名义实行着。但不要以为印度教是病态的、令人沮丧的或望而生畏的。印度教基本上是一个令人愉快的宗教。孩子们在它的寺庙庭院里自由玩耍，乞丐在它的寺庙门口找到了行乞的最佳所在。而且所有较大的寺庙都是宗教节日的朝圣地，也是令人快乐的宗教集市中心。尽管肯定存在着敬畏心理，但是，农民们从许多英里以外前来朝圣赶集，并非都是怀着负疚、敬畏和有罪的情感而来，而是带着把宗教事务和娱乐结合起来的意图而来，

① 坦达瓦舞(tandava)，在《乐舞论》中，坦达瓦指湿婆的侍者坦杜(Tandu)编的舞蹈。这是一种动作剧烈的舞蹈，一般由男人演出。——译者

正如乔叟的《坎特伯雷故事集》中提到的香客们所做的一样。在继几周艰苦的田野劳作之后，他们把对物质担忧的负担留在村里，在圣地恢复了精力。一路风尘和疲乏在寺庙旁的圣河或圣池里按仪式进行的沐浴中被冲洗得一干二净。一会儿，他们参拜神龛，向坐在神龛里俨然如一个强有力的君王的神致敬。作为对他们的神恩的一种象征，他们以圣水、檀香灰或在前额上涂红色的形式，从司仪祭司那里得到普拉沙德（礼仪性的装饰物）。然后，正如他们所理解的那样，他们摆脱了尘世的烦恼，在他们的伙伴中度假，领悟神的爱心，从而得到安宁。 32

我们无意贬低有理性的、神秘的印度教，无意贬低拉达克里希南教授所阐明的那种印度教。但是，让我们记住另一个印度教，即充满丰富的神话传说的艺术家和诗人的印度教、具有信仰、礼仪、寺庙和神像的普通人的印度教。这二者都是印度遗产的组成部分，要想客观地对它们相关的功绩或重要性进行评说是不可能的；但它们在长达 2000 多年的时间里，曾经更强烈地影响了次大陆的大多数居民，则是毋庸置疑的。

第8章　佛教

僧伽罗克悉多比丘

83 佛

从传统的观点看，佛教从信徒力求皈依佛、法、僧三宝开始。作为三宝之首的佛陀本人，虽然对于他是历史上确实存在过的人物不再有什么疑问，但是对其确切的出生、圆寂的年代却仍有争议。从锡兰编年史《岛史》和《大史》（不包括其在时间上有60年出入的续篇《小史》）所提供的资料来看，佛的生卒年代很可能就是公元前563年至前483年，不会有太大的误差。

佛的生平广为人知，毋需详述。他出生于释迦共和国蓝毗尼的一个富有的贵族家庭，29岁出家，35岁时在菩提伽耶证得无上大觉，80岁卒于拘尸那迦。他的传教活动终其一生，遍及摩揭陀和憍萨罗王国（相当于今比哈尔南部和北方邦东部），以及毗邻的一些公国和共和国。他的门徒来自社会各阶层，有男有女。除教诲众多的在俗信徒以外，他还训练了一小批经过精心挑选的比丘和比丘尼，严格意义上的僧伽就是由他们组成的。佛圆寂后，他的传教职责主要便由他们继续履行。

一如古籍所载，佛的人品是尊贵与和蔼、智慧和仁慈的奇妙结合。他不仅具有使国王感到敬畏和胆怯的威严，而且看来他还具有屈尊去抚慰丧亲者和受苦人的温情。他宁静，自信，始终一贯。在反对意见和敌对行为乃至个人安危面前，他认真对待，镇定自若，面带平静而仁慈的微笑。这微笑经历无数岁月，不曾磨灭。在辩论中，虽不乏嘲讽，但他却温文尔雅、彬彬有礼，并且几乎总是成

功地说服了对手。在这方面他是如此成功，以致有人指责他是在用符咒迷惑人心。

在佛的生平的"历史事实"之外，还应当注意一些神话和传说，这些神话和传说存在于传统的传记作品中，它们与历史事实是分不开的。当佛教最初进入西方学术界时，那些神话和传说被普遍地认为与虚构故事并无二致，它们除了说明原始心理以外，没有任何价值。从那时以后，我们开始对佛教有更多的了解。佛传中记载的一些事件，譬如说佛运用特异功能的事件，也许是以与增加的传说故事记载在一起的真实事件为基础的。另一些事件显然是与不同角度的现实和不同类型的真相有关联，它们是富有诗意的描述，而不是对心理过程和精神体验的科学叙述。还有一些事件具有启发性，这些启发系由佛的人品对其弟子们的思想上的巨大影响所引发；就其所唤起的狂热的崇拜之情而言，这些事件主观上说明佛的伟大人格。

84

这就引出了所谓"神化"佛陀这样一个大问题。现代有些学者认为，佛是人类的一位导师，是他的弟子们的虔诚把他变成了一尊偶像或者神。但事实上，根据与佛教的假设相当不同的说法，应该彻底摈弃对一个重要教义的发展所作的这样的解释。在一个无神论的宗教中，神化概念没有任何意义。佛自称是一个大彻大悟的、甚至高于众神的人，他也确实总是被看成这样的人。既然他已经是宇宙中的最高存在，那么再无可将他提得更高的位置。事实上，因为佛教徒们相信佛已经悟到了真谛，所以他成了真理的化身和象征。绝对实体则从佛身及其属性上作具体解释，从空[①]、真如[②]等

---

① 空(sunyata)，佛教名词。谓世界万象皆是因缘所生，刹那生灭，无质的规定性和独立实体，故谓之"空"。——译者

② 真如(tathata)，佛教名词。"真"谓真实；"如"谓如常、无别。一般解释为绝对不变的"永恒真理"或本体。——译者

方面作抽象解释。同时，崇拜佛的虔诚类似于有神论宗教中的那种虔诚，它是造物主享有的特权。

因此不存在神化一位被当时的信徒看作“仅仅是人”的导师的问题。对于几种认为佛事实上是一位象苏格拉底或孔子那样的伦理导师、一位理性主义者、人道主义者、社会改革家等观点，我们也必须加以摒弃。

法

在佛教的全部词汇中，“法”一词也许比其他任何一个词的意义都要多。作为三宝中的第二宝，它被不同地译成达磨、真谛、教理、福音、教义、准则和真理观，所有这些译法表达的只是这个词整个意义的某个方面的意思。对西方来说，法被认为就是佛教，常常有人提出它是一种宗教还是一种哲学的问题。答案是只要用专门的有神论术语来想到宗教，并且哲学仍然脱离任何伦理和精神戒律，则佛教既不是宗教，也不是哲学。

古代固定不变的礼仪性的惯用语中，已经概括了法的一般特征。这种惯用语在佛经中比比皆是，现仍广泛用于礼仪目的。法得到了充分的传授；它属于佛，不属于任何其他导师；若将它付诸实践，在今生就能看见其结果；它是永恒的；它让询问者自己来理解它是怎样的；它是从低级存在状态向高级存在状态循序渐进的，得由智者每人自身来领悟。①

85

法包括各种不同的教条或教义。这些教条或教义既不表示纯理论的观点，也不表示来自精神体验有限范围的概述。但对佛教徒来说，它们是由一个大彻大悟者所见的有关现存自然的概念的系统阐述。这个大彻大悟者出于慈悲，让人类了解他所发现的真

① "Svakkhato bhagavata dhammo sanditthiko akaliko ehipassiko opanayiko paccattam veditabbho vinnuhi."

理。在这个意义上，佛教可以被称作是一种启示。据最古老的典籍记载，佛在大觉时所领悟的(那大觉包括在其知觉过程中)、以及佛因其深奥起初不愿向受情欲支配的一代人揭示的一个决定性事件、真理、法则或原则，即是事物的"有缘并生说" (paticca-samuppanna)[①]。因此，有缘并生说是佛教的基本学说。该学说由佛和他的亲近弟子首先领悟并加以传授，此后贯穿于佛教历史的全过程。大觉后仅数月，舍利弗(那时是一个非佛教徒的游方者)就世尊[②]的教义发问，阿罗汉阿说示[③]用作为佛教信条影响达数世纪的响亮词句回答道："如来 (Tathagata) 解释了由一个缘由而生发的那些事物的起源，他还解释了事物的休止。这是大沙门[④]的学说。"[⑤]在别处，佛清楚地把有缘并生说同法等同起来，他还把这二者与他自己等同起来。他说："谁理解了有缘并生说，谁就理解了法；谁理解了法，谁就理解了佛。"[⑥]

早期的一位才华出众的比丘尼达摩定那解释了佛的话。佛对她的观点大加赞许，并说他无需再在其中补充什么。有缘并生说阐述在大千世界中容许有两种不同倾向的事物的一种包罗万象的实在。在一种情况下，两个对立物如乐与苦、美与丑、善与恶之间，按轮转之次序发生反应。在另一种情况下，相互补充的两事物之间、或相同的两事物之间渐进地发生反应，后一因素是前一因素的影响的扩大。轮回说明第一种情况。在这里如"生命之轮"所描述的那样，有

① 即中国佛教学者所称的"十二因缘说"。原作者英译为 Conditioned Co-production，照此直译即为"有缘并生说"。——译者

② 世尊为佛教对佛祖释迦牟尼之尊称。——译者

③ 阿说示(Asvajit)，在鹿野苑听佛最初说法的五比丘之一。——译者

④ 沙门(Sramana)，古印度反婆罗门教思潮各派出家者的通称，佛教盛行后专指佛僧。——译者

⑤ "Ye dharma hetuprabhava hetum tesham tathagatah hyavadat, Tesham ca yo nirodha evamvadi mahasramanah."

⑥ "Yah pratityasamutpadam pasyati sa dharmam pasyati; yo dharmam pasyati so Buddham pasyati."

情众生在贪、瞋、痴① 的影响下，按照业的法则，轮转为天神、人、恶魔(asuras)、畜牲、鬼(pretas)和地狱里的生灵，并体验欢乐和痛苦。

轮回过程在四圣谛中的第 1 和第 2 谛即苦谛和集谛中得到了简要阐述，在所有 12 因缘即环节(nidanas)中得到了详细阐述，尽管它常常被误认为穷尽了有 缘 并生说的全部内容。无明缘生行，行缘生识，识缘生名色，名色缘生六处，六处缘生触，触缘生受，受缘生爱，爱缘生取，取缘生有，有缘生生，生缘生因悲绝而老死。② 这 12 个环节把人生分为三段，前 2 个环节属于前生，中间 8 个属于今生，最后 2 个属于来生。

通往解脱和涅槃之道共同阐明第 2 种情况。涅槃不仅是中止存在的循环次序的一个逆过程(例如把 12 环节的次序倒过来)，而且是渐进次序中的最易辨别点。这一过程在四圣谛的第 3 和第 4 谛即灭谛和道谛(达到无苦涅槃之途径)中得到了简要阐述，在另 12个环节中得到了详细阐述。这 12 个环节是前 12 个环节的延续，它以同样的方式螺旋式地循环流转。苦(duhkha，即第一套环节中的“老死”，jarāmarana)缘生信③，信缘生乐(pramodya)，乐缘生喜(priti)，喜缘生轻安④，轻安缘生福(sukha)，福缘生三昧(samadhi)，三昧缘生实有智见(yathabhuta-jnanadarsana)，实有智

---

① 佛教名词。贪(lobha)即贪欲；瞋(dvesha)即瞋恚，谓仇恨和损害他人的心理；痴(moha)即愚痴，谓愚昧无知，不明事理。佛教称此三者为三毒，列为根本烦恼之首。——译者

② 无明(avidya)，指与生俱来的盲目无知；行(samskara)，指能招致善恶果报的身、口、意诸“业”，亦即人的一切心身活动；识(vijnana)，指个人精神统一体；名色(nama-rupa)，指构成身体的精神和肉体；六处(shadayatana)，指眼、耳、鼻、舌、身、意等 6 种感官；触(sparsa)指同外界事物的接触；受(vedana)，指外界影响于生理、情绪以及和伦理学有关的痛痒、苦乐、忧喜等感受；爱(trishna)即贪爱、欲爱，指贪求财物、爱恋异性，被视为世俗生活得以发生而不得解脱的最重要原因；取(upadana)，指对外界事物的求取；有(bhava)，指生存和生存的环境；生(jati)，指事物的产生和形成。——译者

③ 信(sraddha)，谓对佛教的根本原理坚信不疑。——译者

④ 轻安(prasrabdhi)，谓使身心轻适安稳的精神作用。——译者

见缘生厌离(nirvid,nirveda)，厌离缘生离欲(viraga)，离欲缘生解脱（vimukti)，解脱缘生漏尽智①。人的一生能够经历全过程。然而，达到解脱和涅槃之道通常并不是以12个“较高的”环节，而是以各种其他方式来加以阐述的，如三学(trisiksha)即戒(sila)、定(samadhi)、慧(prajna)，八正道②以及六度或十度③。尽管这些阐述和有缘并生说之间的联系常被忽视，但是，达到解脱和涅槃之道实质上是一串连续渐进的更高心理和精神状态，法的运用首先存在于这些状态的培育中，这个事实在所有这些状态中实际上得到了很清楚的陈述。

由于有缘并生说在哲学意义上不是一种因果论，则不论就轮回还是就通往解脱和涅槃之道来说，都不存在后一环节与前一环节相同或不同的问题。佛教的观点，简言之，就是以A为条件或者依赖A，然后产生B。若说A与B相同，或者不同，都是边见。在一种情况下，会导致常见；在另一种情况下，会导致断见。④对于佛教来说，有的范畴和非有的范畴都不具最终的正确性。法即中道⑤。当运用到有缘并生说中时，这就意味着获得再生者、死者、证得大觉者以及走上通向解脱和涅槃之路者事实上既不是相同的人，也不是不同的人。转世出现了，但无人再生，涅槃实现了，但无人达

87

---

① 漏尽智(asravakshaya-jnana)，漏，烦恼之异称。以圣智断尽烦恼为漏尽。已证四谛之理而断尽三界有漏烦恼，远离生死系缚之智慧。——译者

② 八正道：指八种通向涅槃解脱之正确方法或途径：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。佛教认为，按此修行可由“凡”入“圣”，从迷界此岸达到悟界彼岸。——译者

③ 六度（Paramita)，音译六波罗蜜多。谓六种从生死此岸到达涅槃彼岸的方法或途径：布施、持戒、忍、精进、定、智慧。法相宗后又将其中之“智慧”扩展为“方便善巧”、“愿”、“力”、“智”等四度，合为十度，作为菩萨之“胜行”。——译者

④ 边见，指执着片面极端的见解。常见(sasvatavada)亦称有见，认为“我”常住不变；断见(ucchedavada)亦称无见，认为“我”可不受果报。此二者皆为边见。——译者

⑤ 中道，指脱离二边见的不偏不倚的道路或观点、方法。——译者

到。因此，有缘并生说包含有无我[①]说。

僧

三宝之末宝是僧。其基本意思是圣僧伽(Arya-Sangha)即被选定者的集会，它由那些至少成功地跨过了通向涅槃之路，由此不再退回到超过七业报的轮回中的一切人组成。这些人是预流向、一来向、不还向、阿罗汉向[②]和菩萨。

正如佛以圣像作为象征，法以手写的或刊印的圣典作象征。圣僧伽实际上由比丘僧伽即僧团作代表。也许除了耆那教僧团以外，这个重要机构是世界上现存最古老的宗教团体。佛证得大觉后几个月内，它就成立了。这一机构过去是(现在设想仍然是)由佛的信徒组成。这些信徒放弃了家庭生活，为了实现涅槃，他们献出了毕生的时间和精力。象法一样，僧伽经历了不同的发展阶段。首先，在创建者生活的早期，它们被称作释种子沙门。这些释种子沙门表面上看来同当时其他宗教团体并无二致，事实上同其他团体的区别在于它们所信奉的独特的法。它们还有靠人施舍和过隐士生活的习惯。它们每月两次(满月和新月时)集会，雨季安居等等。第二个发展阶段也许是在佛圆寂之前开始的。这一时期汇编了被称作《波罗提木叉》(pratimoksha，戒本)的150戒，背诵这些教规代替了原来的每两周一次集会吟唱法的诗节。最后，僧侣变

---

① 无我(anatma)，佛教名词，指世界一切事物皆无独立的实在自体，分为人无我(人空)和法无我(法空)两类。——译者

② 小乘佛教几种果位的修行者。预流果，指通过思悟四谛而断灭三界见惑达到的最初修行果位。正在断除见惑并趋向此果的修行者，称"预流向"。一来果，指通过思悟四谛之理而断灭与生俱来的烦恼所达到的果位。正在断除修惑并趋向此果的修行者，称"一来向"。不还果，指通过修行完全断除欲界的修惑而达到的果位。正在最后断除欲界修惑并趋向此果的修行者，称"不还向"。阿罗汉果，小乘佛教修行的最高果位。据称达到此果位，可断尽一切烦恼，不再生死轮回。趋向此果的修行者，称"阿罗汉向"。——译者

成了寺院僧的僧伽，于是原始的未分开的“四方的比丘僧伽”被分裂成许多实际上是自治的地方僧团，《波罗提木叉》不得不由《犍度书》即完整的寺院生活的规则作补充。所有这些发展发生在大约两个世纪的时间里。《波罗提木叉》和《犍度书》一起构成了毗奈耶，“毗奈耶”这一术语最初只是意指法的实用的或惩戒性的一面。

与比丘僧伽并行，比丘尼僧伽也发展起来。但是，据传说，佛不愿意让妇女过出家生活。至少在印度佛教史上比丘尼僧伽起的作用无足轻重。

在更一般的意义上，僧伽构成了整个佛教教团，包括正式僧尼和尚未取得正式资格的僧尼、已受戒的内众和在家男女居士。因此，它有时被视作大僧伽即“大众”。在家居士是那些皈依三宝、崇拜佛舍利[1]、遵守伦理行为的五律仪[2]并且供养僧人的人。

寺院制度的成长自然促进了有着不同地方传统的僧伽的发展。这些地方传统形成为法的不同文本后得到了加强，僧伽便终于作为独立的宗派出现了。于是，在佛圆寂后一百多年，东、西部的比丘之间的关系紧张起来；对居士的精神需要持赞同态度的大众部从倾向于用专门的寺院术语解释法的上座部（Sthaviravadins，更常用的词为Theravadins，此乃该名称的巴利文形式）中分离出来。这是僧伽组织内部的第一次正式分裂。在此后的一个世纪里，上座部又发生了两次再分裂。[5]第一次分裂产生了相信人的存在是绝对真实的事实的补特伽罗论者派；然后出现了确信贯穿三世[4]经验的基本原理（dharma）的真实存在的说一切有部。到阿

① 舍利，梵文 sarira 的音译，意为尸体或身骨，相传为佛陀遗体火化之后结成的珠状物。后来也指德行较高的和尚死后烧剩的骨头。——译者

② 五律仪，指佛教在家男女居士终身应遵守的五条戒条，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。——译者

③ 佛教史把第一次正式分裂称为“根本分裂”，把此后的再分裂称为“枝末分裂”。——译者

④ 三世，指过去世、现在世、未来世或前生、今生、来生。——译者

育王时代，以这种方式出现了4个独立的寺院社团。每个社团有自己的中心，有自己的圣职授任世系，有自己口传佛法的释文，有自己的独特信条，有自己外部礼仪的特色。这4个派别连同它们的各个分派一起，构成了早期佛教的所谓“十八部派”（实际上更多）。

与大乘截然不同（大乘的种子是由大众部及其支派传播的），所有其他宗派、尤其是说一切有部，则追溯既往地被叫做小乘。

口传教义

众所周知，佛本人没有任何著述。除了精神影响和自己身体力行以外，他完全以口授方式，通过对其弟子和公众讲道、同他们讨论以及通过富有灵感的自发言论进行传教。我们还不太清楚佛讲什么语言，但他似乎拒绝使用比较“古典的”梵语而喜欢土语，尤其喜欢侨萨罗和摩揭陀方言。后来，两位“语言修养高且颇有辩才的”比丘抱怨说，姓名不同、宗教和种族（或种姓）不同的比丘在用他们自己的方言重述佛的教言时多有讹误。他们请求允许把佛的教言译成吠陀韵文，但遭到佛的坚决反对。佛大声说：“受了欺诳的人！你们怎能如此说呢？这样做，就不会使那些尚未信仰佛教的人皈依佛门了。”然后他训诫且命令全体僧人：“你们不得把佛的教言译成吠陀语言，谁这样做，谁就有罪。众僧，我授权你们，各自用自己的方言去学习（并传授）佛的教言。”[①] 而且，为了使他的教义在听众的脑海里留下深刻印象，也为了使他的教义便于传播，佛借助于重复关键词语和词组、列出编号的术语表的方法以及其他记忆法。

所有这些事实具有深远的影响。首先，在佛圆寂和把佛的教言记录下来之间的时期，佛法一直是口头传授的，其中一些经典的

---

① 《律藏》，ii. I 39,1 以下各页。

口传时间持续了2、3个世纪，另一些经典的口传时间则更长。其次，佛授权僧众用他们各自的方言学习和传授佛的教言这个事实意味着，从一开始佛法就是以多种语言形式存在的。所以，当佛法最终被记录下来时，用的不是一种而是多种语言。因此据说，大众部经典用的是俗语，上座部经典用的是鬼语，补特伽罗论者派的经典用的是阿帕布拉姆萨语①，说一切有部的经典用的是梵语。

于是，当佛教传到印度以外时，佛经便被译成了佛法所传到地区的语言，如汉语、藏语和维吾尔语等。佛教不论在什么时候，甚至当它只局限于印度东北部时，全体佛教徒所用的经典语言也不只一种。一些作家试图提出巴利文是这种语言，但这样的说法是错误的。“巴利”(pali)一词意指一行经文，它事实上根本不是一种语言的名称。锡兰的“巴利文”经典可能是起源于西印度中古印度语三藏译文的校订本。它作为仅存的完整的原文印度经典这一历史事实，不应使我们过高地估计它的重要性，更不能把它的优秀的且经过精选的内容作为什么是和什么不是佛教的唯一标准。最后，当口传教义被写成文字时，佛及其弟子传法所使用的记忆法使作为文献资料的佛经有了某些独有的特征。

经典

除了巴利文经典(它实际上写成于锡兰)和也许是在中亚甚或中国编成的某些大乘经以外，佛教的经典全部出自印度。经典所包含的成千上万的单本经文起初是在何地、何时、怎样的环境下写成的，一般尚不为人所知。但是完全可以断言，经典文献是在从公元1世纪至10世纪大约1千年的时间里问世的，因为储存的是一

① 阿帕布拉姆萨语(Apabhramsa)，梵语文法家用以称公元6—12世纪北印度人的语言。这种语言的作家称之为desi bhasa(村语)。现存该语言的文学作品大多为耆那教徒所创作。——译者

系列口传教义，故显然倾向于先写下较通俗的教义，然后写下较深奥的教义。甚至在口传时期，佛的全部教言已被称作三藏(Tripitaka，三“竹箧”)即佛语集。这三藏即律藏、经藏和论藏。这三藏与密典一起构成了正典经文的四个主要部分。

“毗奈耶”这个词意思是“脱离(邪恶)”，代表佛教的戒律。律藏由(寺院的)戒律集组成。就其现存的类型来看，它主要包括《律分别论《(Vinaya-vibhanga)和《律事》(Vinaya-vastu)两个部分，附有历史的和教义问答的补遗。《律分别论》即“毗奈耶解”包括由150条戒律构成的《戒本经》(Pratimoksha-sutra)及其注疏《经分别》(Sutra-vibhanga)，两书在内容上紧密相关。《戒本经》包括用来约束过隐士式生活的僧伽成员的各种戒律；《经分别》则对每条戒律逐字加以解释，并且叙述各条戒律得以传播的具体环境。《律事》包括《犍度书》即“品类”，根据不同的修订本，《犍度书》有17品或更多。这些经文构成了寺院制度的全部规章，论及诸如受戒、布萨(Poshadha，每两周一次的集会)、雨季安居、医药、食物、衣袍、僧房以及教派分立之类的论题。此外，特别是律藏不仅记载了寺院生活的规则，而且，用前辈学者乔玛·代克勒① 的话说，还记载了“以前亚洲大部分地区特别是印度的风俗、习惯、见解、知识、愚昧、迷信、希望和恐惧。”② 律藏连同经藏一起，是大约佛陀时代印度的文明、文化、历史、地理、社会学和宗教的最丰富的资料来源之一。佛教界现存有7种完整的律藏版本，1个版本是用巴利文写的，另外6个版本是用梵文写的。这些不同的版本基本上是把相同的基本资料进行了有选择的编排，所不同的主要是各版本编入的非寺院生活之事务的范围不同。然而，说出世部(Lokottaravadins，大众

---

① 乔玛·代克勒(Csoma de koros，1784—1842)，匈牙利著名学者，通阿拉伯语、波斯语、藏语等17种古今语言，曾编印藏英字典、藏语语法等。——译者

② 转引自A·C·班纳吉：《说一切有部文献》，加尔各答，1957年版，第79页。

部之一支派）的律藏巨著《大事记》(Mahavastu Avadana)全然不是一部关于戒律的经籍，而是一部佛传，书中插进了许多传说。这说明了律藏的最初内核是佛的原始传记，书中记寺院的成分本身是后来插入的，但仍是很早的记述。

“经”sutr的字面意思是“一根线”，引伸为连接许多论题论述的线索。“经”也许是所有佛经文学类型中最重要且最具特色的。佛经基本上是佛所宣讲的教言，对于佛的一位或更多的弟子，不管其为僧伽成员、菩萨、在俗信徒、平民，抑或是受人崇拜的人，可以说都具有权威性。因此，经藏是教言集，是我们了解佛法的主要原始资料。有些教言部分地或全部地为对话的形式；另一些教言不是由佛本人宣讲，而是由经他同意或他所授意的弟子宣讲的。从广义上说，佛经有两类：小乘经和大乘经。尽管大乘派并不否认小乘经的可靠性，但是小乘派却不承认大乘经的可靠性。小乘经包括四大经集，即用梵文写成的《阿含经》和用巴利文写成的《部类》。《长阿含经》(长部经典)即《长部》，正如其书名所示，包括30部长篇幅的经，而《中阿含经》(中部经典)即《中部》包括部数为《长阿含经》5倍之多、但每部的篇幅适中的经。这两部经集至为重要。《杂阿含经》即《相应部》包括几千部经文很短的经，按主题编排。《增一阿含经》(增支部经典)即《增支部》中的经按所论及的术语和题目的渐增数值① 顺序编排，其经文数同《杂阿含经》相差无几。这两部经集部分内容来自前两部《阿含经》，部分内容来自原始的、有时甚至远古的资料。巴利文经典还包括一个《小部经典》即《小部》，它由诸如《法句经》、《长老偈》、《长老尼偈》和《本生经》之类的经构成，皆用梵文写成。它们要么是出自正典的其他地方(大多出自律

91

① 即将术语和题按文分类，冠以一、二、三等数字，如三宝、四谛等，顺序编为十一集。——译者

藏)，要么是在正典之外，作为独立的半正典经的面目出现。

大乘经分为六大经集，前5部经集属自然分类，而最后1部经集则包括许多独立的杂经。第1部经集是《般若波罗蜜多经》即“明度无极经”，有30多部经。经文篇幅长短不一，长者多达数千页，短者仅几行。这些经的主题是“空”及其实践者菩萨。它们属于人类所知的最深奥的精神文献之列。《金刚经》是大乘诸经中篇幅较短的经。《华严经》主要包括该名称的3部庞大而复杂的经。其中之一是《入法界品》，记述青年善财的精神朝圣。善财为了求得大觉而拜访了50多位名师。该经以大胆的想象，阐述了一切现象的相互渗透。《十地经》论及菩萨修行的10个阶位。该经也属于这一类。《大宝积经》和《大集经》都由篇幅较短的经组成。《大宝积经》包括象《维摩诘经》即《维摩诘所说经》和较长的《阿弥陀经》即“净土经”那样有价值且具有历史意义的经籍。正如经名所示，涅槃经或般涅槃经述及佛临终前数日以及他对弟子的最后告诫。第6部也是最后一部经集由许多独立成篇的杂经组成，包括大乘诸经中的一些最重要且影响最大的经籍。其中有以戏剧性和比喻性手法阐述大乘的主要真谛的宏大的《妙法莲花经》、对“唯心说”①进行不系统的阐述的《楞伽经》以及宣称通过信仰阿弥陀佛既无量光佛即可得救的较短的《阿弥陀经》。

“阿毗达磨”(Abhidharma)意谓“对法”，虽然这个词在传统上常被解释为“大法”，那是从更准确地理解教义的哲学角度看的。论藏是一种注释并解说经藏的高度学术性的部论集，该部论集给专门名词下定义，按数字顺序分类编排教义，对教义进行系统的哲学阐述，建立一套连贯的精神修持方法。最重要的是，这些部论按照

① “唯心说”(the doctrine of Mind-Only)，认为世界万有皆由心造，认识的对象不在外界而在内心。——译者

严格的多元论的现实主义解释佛法，并创立一种复杂的哲理关系。现存有两种不同的论藏：一种是上座部编纂的，另一种是说一切有部编纂的。各包括7个部论。尽管它们所用的方法相似，涉及的论题相似，但事实上是两套独立的经籍。

上座部诸部论中，最重要的是《法集论》和内容庞大的《发趣论》。说一切有部最重要的经典是百科全书式的《发智论》。该经被认为是“身论”(Kaya-sastra)，其他经书是“足论”(pada-sa-
92
stras)。[①]按照上座部传统，论藏是正典。虽然其具体细节出自佛弟子之手，但是“本母”[②]却是佛事先规定好了的。说一切有部的传统则认为，各部论是个别作者完成的。象龙树和无著那样的大乘圣贤的哲学著作与大乘经的关系，如同阿毗达磨诸部论与其小乘经的关系是一样的。大乘圣贤的哲学著作有时被称作大乘阿毗达磨。它们尽管具有极大的权威性，但是从未被收进某一个藏中。

密典(Tantras)是最奥密的经典。这个词源出于一个意为“传播”的词根。密典被应用到各种部论中，但没有提供关于这些部论内容的任何线索。尽管它们与经书在文体上相似，但其内容却与后者不同，它们论述的是礼仪和瑜伽，而不是道德和哲学，又因缺乏传统的注疏而晦涩难懂。再者，它们所规定的法术只有通过灌顶即“洒圣水”的仪式[③]由法师将必不可少的法力接连地传给门徒后才能实行。目前还说不出究竟有多少原文密典出版。标准的藏文版佛经《甘珠尔》包括22大卷木刻《密典》，对此还应增加25卷所谓的“宁玛派[④]密典”。有些密典的存本业已经过不同程度的扩充

① “身”意为“根本”；“足”意为“助成”。后人以《发智论》为说一切有部的基本论书，而以其他6部论书为其辅助论书，故有“身论”、“足论”之谓。——译者

② “本母”(matrikas)，意为根本模式，即将佛法思想的要目列表。——译者

③ 佛教密宗仿效古印度国王即位时以水灌顶之仪式，于入教或传法时设坛举行。——译者

④ 藏传佛教派别之一。创立于11、12世纪。奉莲花生为祖师，遵循早期旧密法。“宁玛”(Nyingmapa)意为“古旧”，故有“宁玛派”之称。——译者

或缩短。这类修订本的每一套都构成一个完整的密典集，每一套密典集的出版都与某一特定的道行圆满者(Siddha)的名字有关。

这规模庞大、卷帙浩繁的佛经文献的更大部分今天只有在译本中找到。主要经籍有汉文钦定本三藏和藏文大藏经《甘珠尔》即“藏译(佛)语”。在过去的100年内，在吉尔吉特(在巴基斯坦)、在中亚的沙漠中均发现了许多正典的和非正典的梵文佛经。佛教正典文献的价值主要体现在精神方面，而其中的大部分同时给完全来自婆罗门教资料的对印度社会史、文化史和宗教史的看法，提供了有益的矫正。

发展阶段

传统上认为，印度佛教从佛圆寂到那烂陀寺被毁(约1197年)，经历了小乘、大乘和金刚乘三大发展阶段，每个阶段都各具特色，有各自的精神理想。这些阶段并不互相排斥。早期的“乘”①除了作为独立的派别继续存在以外，还被融进后期的乘里。在经过变更后，早期乘被认为构成了后期乘必不可少的理论基础和实践基础。

小乘，“小车”或“小道”，由于它宣扬仅仅个人的自我解脱，所以大乘佛教如此称呼它。其主要特征是在伦理—心理方面。其精神理想体现在苦修者阿罗汉身上。阿罗汉是这样一种人：在他身上，一切欲念均告断灭，他不再复生。② 念、克己、轻安、舍以及其他苦行戒律被认为是必不可少的。归根到底，通过悟入因缘事物之无常(anitya)和苦的本质、通过众生界(dharmas)中之无我(nairatmyata)，不管是有缘还是无缘，从而得到解脱。这最终还在于认

① 乘，梵文yana的意译，音译“衍那”，意为“运载”。谓能乘载众生到达解脱的彼岸；实指佛教所说的修行方法、途径或教说。——译者

② 谓永远进入涅槃，不再生死轮回。——译者

识个我是虚幻的，在于认识所谓的“我”绝非物质实体，只不过是一种短暂的物质和心理作用堆积的传统标签。只要完全摆脱了一切世俗事物，就能在此生得到解脱，证得阿罗汉果。

因此，小乘坚决认为修行生活之必要，的确，小乘倾向于把精神生活与修行生活完全等同起来。在俗信徒只需遵守基本的戒条，崇拜佛舍利，供养僧人，便可积聚功德(punya)，在天国获得再生。至于佛和阿罗汉之间的区别，那只是获得功德成就的相对先后和非凡力量的相对程度的问题。小乘佛教早期分布最广、影响最大的派别是说一切有部。该派极度热衷于研究和弘扬阿毗达磨。他们后来被称为毗婆沙师。《毗婆沙》是对《发智论》所作的详细注疏，《发智论》是公元1、2世纪时由迦湿弥罗的该派领袖们编纂的。世亲的《阿毗达磨俱舍论》即《阿毗达磨藏》对《毗婆沙》的内容加以系统化和解释。这部著作表明小乘思想已集其大成，并发挥了巨大的历史影响。该注释吸收了经量部的观点，这就不仅弥合了小乘和大乘之间的分歧，而且为世亲本人转向大乘铺平了道路。

大乘的字面意思是“大车”或“大道”。因为它宣扬普渡众生，故名。其主要特征是虔敬和玄奥，其理想是菩萨，即经过千万次生命、修持六度或十度，为一切有情众生而渴求佛果的勇士。由此可见，大乘的眼界比小乘要开阔得多。大乘派信徒认为早期的乘并没有错，只是不充分而已，它是暂时性的教义，而不是最终的教义，是佛向那些钝根[①]的弟子传授的。大乘卓越光辉的突然启示也许只会把他们惊呆，而不会觉悟。

证得大乘阿罗汉果绝非最高成就，这只不过是修行道上的一个阶段。真正的目标是要证得最高佛果。要达到这个目标，不仅通过悟入人无我(pudgala-nairatmya)揭开情欲的厚纱(klesavarana)，

---

① 钝根，指人的本性资质较差，接受佛教教义较难。——译者

还必须通过认识所谓真谛揭开可认知物的薄纱(jneyavarana)。小乘佛教认为，人是由真谛构成的，只是精神的构成物，因此是法无我(dharma-nairatmya)，无实在自体。用这种基本方式，大乘把一切可体验之物皆归结为"空"，不论其为内在的抑或是外在的。空并不是一种非有或虚无状态，而是一种不可言喻的无二实性，这种无二实性超越一切明显的对立，如有和非有、己与人、轮回和涅槃等等。确切些说，即万物皆存在于一种真如(tathata)状态中。由于是唯一真如，故也是一种无别(samata)状态。

在尘世的地位上，僧伽和居士的归向代表一种僧俗分野，而不是精神分野。佛的所有信徒通过共同的对菩萨理想的虔信而团结起来。作为一种达到大觉的手段，信仰与智慧同样重要。佛不仅被看作是一位觉者，而且也被视作宇宙背后的真理和实在的象征。佛有三身：法身(Dharmakaya)即真理之身、报身(Sambhogakaya)即彼此受用之身和应身(Nirmanakaya)即变化身。[①] 此外，为了适应绝对的、天国的和尘世的不同层次的存在，佛还具有不同的形式和特征。这些是不同的佛和菩萨，如阿弥陀佛即无量光佛以及分别代表智慧、慈悲和神通力的文殊师利菩萨、观世音菩萨和金刚手菩萨，其中每一个均为公众崇拜的中心。

在哲学方面，大乘有两大有代表性的派别——中观学派和瑜伽行派。前者是龙树(约公元 150 年)建立的(确切地说是使之系统化)；后者是无著(约公元400年)建立的。两派的主要基础都是般若经中所宣讲的"空"论，但方法上的重大差别使其各具特色。中观学派即中道的信仰者强调智慧，其方法是辩证的。他们把心和物直接归结为"空"。通过揭示有关绝对的所有说法的自相矛盾性，"空"的

① 法身，指先天具有佛性，故得显法成身；报身，指以法身为因，经过修习而获得佛果之身；应身，指为度化众生，佛所显现不同之身。——译者

真谛便显露出来了。瑜伽行派即瑜伽的修持者则强调禅定，其方法是直观的。他们把物归结为心，再把心归结为“空”。禅定至深时，已净化的意识便悟到了“空”的真谛。在后来的几个世纪里，这两个教义有时被认为构成了一个连续的教义体系。在这里，瑜伽行派阐述的是相对真谛，而中观学派阐述的则是绝对真谛。

金刚乘，“金刚车”或“坚硬道”，因它如同“伐折罗”(vajra)，意为无坚不摧的“霹雳”与“金刚”，故名。它可即刻摧毁一切障碍，证得佛果。金刚乘的特征主要是瑜伽和魔法，其理想是成为神通成就者(siddha)即“一个与宇宙非常协调一致的人，他不受任何束缚，作为一种自由力量，他能够操纵他自己内心和身外的宇宙力量。”① 金刚乘的目的在于不仅在精神上而且在物质上认识“空”，除此之外，它与大乘在教义上没有多大差别，差别主要体现在修行方法上。金刚乘旨在把修持者的身、口、意变成如来的身、口、意， 95 也就是说变成应身、报身和法身。就小密典来说，据信这个变化能在16次生命中发生；就大密典而言，这个变化则能在1次生命中发生。心灵进化的一般速度加快得如此惊人，这就不仅需要集中精力修炼各种极玄奥的瑜伽功，而且需要特别传递来自大觉法师(guru)的法力。由于这个缘故，法师在金刚乘里的地位要高于在其他乘中的地位，被认为是具人形的佛本人。各种形式的金刚乘都能区别开来。其区别不在教义上，而在精神传递的师承上，即就人的层次而言，这种师承源于84位神通成就者中的某一位。这些神通成就者中最杰出的是莲花生和沙罗诃波陀。

精神生活

大觉的感受只是刹那间的事，但接近大觉的过程却是渐进的。

---

① E·康泽：《佛教简史》，孟买，1960年版，第X页。

因此在佛教中，精神生活主要包括遵循一条道路，其连续的步骤和阶段是按照与佛及其嫡传和再传弟子的精神体验相一致的传统精心制订的。由于修行的气质和方法不同，这条道路可用各种不同的方式表达出来，其组成因素的数量和顺序也可按照不同的观点来决定和描述。因此，不仅有八正道和两种最著名的道行——十度和十地①，而且有包括净化7阶段、13精舍、52乘等在内的正道。事实上，道是不胜枚举的。然而，我们称为道的结构不会变化，就象按照同样的力学原理和为了同样的目的建造的桥梁的类型不同，其基本结构却相同一样。道的结构在三学即戒、定、慧的程式中得到了最清楚的显示。相传，三学是佛最后一次旅行时经常谈到的主题。关于三学，佛宣称："定辅以戒，其利益大，果报亦大；慧辅以定，其利益大，果报亦大。"②

"戒"(sila)的基本意思是"行为举止"，引伸为"善举"。一切行为，不论善恶，都是一种心态的表现。尽管戒律名目繁多，实际上与佛教的伦理道德趋于一致，但是归根到底，正如与能产生善业的健康的心态相联系，而与不健康的心态相分离的那些行为一样，对"戒"所下的是纯心理学意义上的定义。构成一种健康心态的东西在各乘之间都不相同；确切地说，是侧重点的不同。对于小乘来说，善行是那些与无贪、无嗔和无痴③等健康的心本有关的行为。对于大乘和金刚乘来说，善行则是指那些受对有情众生慈悲④的激发而产生的行为。身业和口业是心态的延伸。这些心态

96

① 十地，也叫十住，指佛教修行过程的10个阶位。有两种说法：一谓三乘十地，为声闻、缘觉、菩萨共修的阶位；二谓大乘菩萨十地，是菩萨修行的10个阶位。——译者

② 《长部》,ii,81以下各页。

③ 无贪(alobha)、无嗔(advesha)、无痴(amoha)，皆为佛教名词。无贪谓对生存和维持生存的一切条件没有贪心；无嗔谓对任何痛苦和造成痛苦的条件不愤恨；无痴指遵循佛教教义的思想活动。——译者

④ 佛教用语。称佛、菩萨爱护众生，给予欢乐叫"慈"(maitri)；怜悯众生，解除苦难叫"悲"(Karuna)。——译者

可能是由造业所引起，不论善、恶；利己、利他，都是它们的自然流露。这一事实说明戒作为定的一种准备的重要性。

定(samadhi，即冥想，这只是近似的译意)包括修持者藉以达到精神集中和超意识状态的修习和这些状态本身。这是佛教精神生活的中心。广义说来，“定”这个词在小乘里一般是指进行入定修习，在大乘里则是指通过入定修习所达到的精神境界。入定的修习计有38种或40种，但实际上不只此数。其中最普通的入定是冥想尸体腐烂所要经过的10个阶段。通过这种方法灭贪；对一切有情众生慈悲为怀以灭瞋；留意身动和呼吸过程以灭痴。大乘入定的修习方法相同，但它还把这些修习方法同实践“空”结合起来。在金刚乘里，入定包括反复念诵佛和菩萨的真言(mantras，咒语)以及想象他们的形体。念诵者通过念咒把佛和菩萨的形体从“空”中召唤出来，加以崇拜、冥想，然后再使之回到“空”。还有各种通过熟练运用肉体内的总能量，旨在活跃它们细微的和超常的能量的修习法。不管是哪种修习法，其目的都是要达到心神的净化和半透明状态，可以说，真谛在那种状态中可得到反映。

慧(prajna)一般有三重，它建立在学(字面意义是“听”)、独立思考和伺[①]以及冥想(bhavana，指心智得到发展，或“变成”)的基础上。这里，第3种慧即智慧本身需要得到理解。这可能被描述为一种对超出一般经验的现实的直接的、非概念的领悟。对于小乘来说，当专门根据法即存在的基本原理看待人和事物时，就会出现这种领悟；对于大乘来说，当法被看作“空”时，才会出现。不管是哪种情况，其结果是永远破坏虚妄网，在小乘里，结果是证得阿罗汉果；在大乘里，结果是证得最高佛果。由于缺乏更好的词，我们不得不称佛教哲学其实基本上是对智慧和大觉的非概念内容的概念

---

① 伺，佛教名词。指对事理细密深入的思考作用。——译者

性的系统阐述。确切地说，说一切有部、经量部、瑜伽行派即唯识宗以及中观学派并不是对抗的思想体系（其中必有一派是真实的，其余是假的），而是对一次比一次更高级的精神领悟的理性水平的表达。其方法是为了使一种属于较高级的精神领悟的哲学利用一种较低级的简洁陈述，以便破坏其基本假设，从而促使修持者从现实的较多有限经验向较少有限经验转移。

97 涅槃

虽然沿着正道达到圆满状态据说是不可言喻的，但是在佛经里有许多令人迷惑的名词提到它。在西方，广为人知的名词是涅槃（Nirvana，巴利文为Nibbana），其词根 vā 意思是“吹”，前缀 nir 意思是“熄”、“灭”。因此，“涅槃”的传统解释为“吹灭”贪、瞋、痴之火，还解释为渴望感官体验、渴望持续存在、甚至渴望断灭的那种状态全是不存在的。尽管有这些语源，然而，正如一些老资格的东方学家坚持认为的那样，佛教徒信仰佛教的目的绝不是一种完全消极的状态，一种泯灭个性的玄奥的和心理上的最低点。现实中不存在的东西不能说它们灭亡：一切东西全都灭绝是个人的错误假设，与构成它的心理物理过程是截然不同的，也是与之无关的。

事实上，佛经中对涅槃的肯定表述并不少于对其否定的表述。虽然在两种情况下都必须记住，这些表述与其说是逻辑意义上的定义，倒不如说是指着实现的方向，而本身却远远地落在后面的有概念和有词语的路标。在“桔子”一词和具有那个名称的水果之间不存在必然联系；但是倘若有人被告知此物是一种柑橘属，金黄色、接近球状的果子，他也许能凭藉这一描述辨认出这种果子，并且亲身去品味一下它那独特的、难以确切表述的味道。从心理上讲。涅槃是一种彻悟、极乐、无量慈悲、寂静和无限的精神解脱状态。从本体论上讲，对小乘来说，涅槃是与宇宙过程完全无关的永恒、不

变、存在于思想之外的精神实体；对大乘来说，涅槃是超越包括自身和轮回之间的所有对立的绝对实在。作为精神意识的最高物即法身，涅槃是大智、大悲的体现，包含着无量功德和圆满道行。涅槃是与个人的永恒毫无关系的无量光佛（Amitabha）和无量寿佛（Amitayus）。

社会和政治思想

作为一种旨在感受大觉的教义，佛教与有着社会和政治地位的人的集体生活没有直接关系。佛教没有告诉其信徒能有多少个妻子或者他们应该支持什么样的政府。同时，正如僧团的存在所示，外在条件并非与感受大觉所依赖的健康的心态的发展毫不相干。因此，仍有极少量的有关社会的和政治的教义散见于三藏各处。尽管有阿育王这个例子，但是这些教义在印度再也无人采纳，也没有得到系统的发展，这也许是由于印度佛教思想突出的哲学倾向和来世倾向。

除日常的社会伦理问题外，佛教的社会教义集中在两个至关 98 重要的问题即种姓和谋生方法上。佛不接受世袭的种姓制度。他主张一个人的社会地位并不是由其出身，而是由其价值、行为、性格但不是血统决定的。因此，婆罗门自命世袭神圣受到嘲笑而不予考虑。对凡皈依三宝、且准备遵守适合其使命的戒律者，不论其为僧侣还是居士，都有加入佛教社团的资格。谋生方法有两种：正确的和错误的。尽管人们的职业行为受一套规格制约，而其私人生活则是受另一套规格制约，但是佛拒绝承认人的生活能够被划分成各自独立的组成部分，他还拒绝承认职业行为是伦理所不必考虑的中间区域。的确，他竟然到了根本上禁止不合伦理的职业（如屠夫、贩毒商以及武器制造者的职业）的地步，他还竟然使正确的谋生方法（samyak-ajiva，正命）成为八正道的第五正道。

在政治范围里，佛教认为政府应当以一切可能的手段，提高人民(不排除畜牲)的福利。宗教应当成为国民生活的基础。尤其是道德应受到鼓励，僧伽应受到供养。这个朴素而又崇高的理想生动地体现在转轮王或法王(后者也许代表佛教最独特阶段的概念)的形象上，例如在《大善见经》中所描写的就是这样。① 从历史上说，阿育王就是实现这一理想的光辉典范。阿育王在他颁布的第13号岩石敕令中放弃战争，并且宣布“法最胜”(dharma-vijaya)即以正义取胜的思想，这一思想又由后来的印度人与非印度人统治者在不同程度上成功地加以培育，他们都想努力效法孔雀王朝时代这位最杰出的人物。

衰亡和复兴

佛教在其诞生地衰落乃至据说已经消失的原因，是一个自从它成为科学研究探讨的对象时起就使许多历史学家感到困惑不解的问题。解决这个问题的关键在于，它与现在一般所说的印度教有宗教关系。这两种体系在一定程度上对西方和中东的排他的一神教表示宽容，似乎让人难以置信，它们都毫不犹豫地从另一方借用自己的发展所必需的东西。诗歌天赋需要语言作为其表达的媒介；但是通过诗歌方式的运用，语言本身的性质被改变了。因此，虽然佛教一开始就必然地按流行的种族宗教文化去传达它的独特启示，但同时却又使那种文化充满了佛教本身更多精神含义的部分。或者，换个隐喻，佛教把若干新酒装进了旧瓶中，而印度教则是改装它的旧瓶，使之更好地装新酒。结果是如果佛教占用了印度教的形式，那么印度教则吸收了佛教的某些精神。

99 在经历了15个世纪的相互作用后，一些僧尼修持的大中心里

① 《长部》，契经，17。

存在的僧伽，依然可见两种宗教间的主要差别。当这些中心——那烂陀寺、超戒寺、欧丹塔普里寺等——遭到狂暴的穆斯林侵略者的摧毁时，那些也许提倡过修复这些中心的当地国王就被有着不调和的异己信仰的统治者取而代之了。佛教也悄然消失了。诚如某些人所说，寺院里没有任何精神生活堕落的迹象，更没有任何道德沦丧的迹象。那种莫名其妙地把佛教的消亡同采用密教（即金刚乘）联系起来的说法，不仅是对佛教的这一宗派最严重的误解，而且不能解释也发展了密教的某一方面的印度教为什么没有消亡。

印度近代佛教的复兴，始于大约100年前的一位参加过印度土兵兵变的老兵摩诃维尔·司瓦米。他在缅甸受具足戒后，定居在佛圆寂的地方——拘尸那迦。然而，由于其他因素的介入，将近19世纪末，佛教复兴运动才真正勃兴。西方的东方学家、历史学家和考古学家所作的开拓性工作，唤起了人们对那个久已被遗忘的信仰的文化宗教成就的兴趣，这一兴趣又受到复活了的民族感情的刺激，并且为其他亚洲国家的佛教徒的传教努力所增强。在1891年，一位名叫安纳伽里迦·达磨波罗的僧伽罗人创建了印度摩诃菩提会。该组织自成立起，就一直为佛教在其诞生地的复兴而工作。在本世纪的前半叶，知识界广泛评价佛教在印度宗教史和文化史上的重要性，这种赞赏态度由他们又给群众以普遍影响。1947年，印度获得了独立，当“阿育王轮”被印在印度国旗上时，对佛教的这一评价得到了更加突出的体现。此后不久，在摩诃菩提会的要求下，伦敦维多利亚与艾伯特博物馆存放了近一个世纪的佛的大弟子阿罗汉舍利弗和目犍连的舍利被归还给印度。印度举国上下为此进行庆祝胜利的巡行。在1956—1957年，值佛圆寂2500周年之际，印度按上座部传统举行了全国规模的庆祝活动。1959年，达赖喇嘛从西藏逃到印度，大约有5万西藏难民涌入印

度，其中有僧人1千余人。不过，从佛教复兴的观点看，现代最有决定性、影响最深远的事件却是贱民领袖B·R·安贝德卡尔博士于1966年10月14日在那格浦尔率50万信徒皈依佛教。尽管几周后他过早去世，但是贱民中群众性的改宗运动滚雪球似地增长。到1951年，印度人口普查登记的佛教徒人数竟然达到18·1万人，1961年则为325万人，其中马哈拉施特拉的佛教徒人数增长最大。由于这个大变动，佛教也许真正可以说已经在印度复兴了，它由“几个人抱有的梦想”再度变成了“数百万人生活的希望”。

第9章 耆那教

A・N・郭波陀耶

耆那教本质上是一种印度的宗教，目前在印度的一些地区，人 100
们仍然信仰它。其教徒人数仅200余万。耆那教对印度遗产所作的贡献是重大的，按其教徒人数这是不可预期的。作为一种制度化的宗教，耆那教一贯坚持自己的主张。它有时得到王室的庇护，它培养出了任何社会都会感到自豪的高尚的僧侣和在家信徒。耆那教徒对印度的艺术和建筑、对印度文学作品的保存和丰富以及对雅利安语和达罗毗荼语的锤炼等的贡献都是值得称道的。最后，耆那教反复灌输的宗教本能给印度生活的许多方面留下了持久的影响。

耆那教的起源可以追溯到史前时期。其起源的痕迹可以在富饶的恒河流域去找寻。甚至早在信仰祭司宗教的雅利安人到来之前，恒河流域便繁荣着一个隐士社会。作为一种获得宗教至善的手段，隐士着重强调个人努力，强调实行道德准则，强调施行各种苦行，有时是严格的苦行。这些隐士持有一些原始的观点，如悲观厌世的人生观、相信人有通过自己的努力变成神的潜在的可能、灵魂轮回论、信仰灵魂或生命存在于一切事物中的万物有灵论，以及信仰当时被想象成物质的羯磨，相信羯磨具有凌驾于生命之上的至高力量。这些思想后来都融进了印度思想总的洪流之中。随着婆罗门教的成长，这些隐士的行为和教义常常与祭司的吠陀教的教规和教义相左。这两类宗教领袖——沙门和婆罗门——引起了外国旅行家的注意；阿育王在铭文中对这两者都提到过；早期的耆

那教和佛教著作也常提到他们；波颠阇利提到其利益之间固有的冲突。我们知道公元前6世纪一些沙门导师的名字，如末伽梨拘舍梨、富兰那·迦叶等，其中至少有大雄和佛陀这两位导师，在印度宗教史上作为至今仍受信仰的宗教的领袖而得到承认。很可能就连有数论派名声的迦毗罗，在他本人的学说中也表现了明确的沙门倾向。

按照耆那教的说法，这一时期活跃着24位祖师即宗教领袖。24祖中的始祖是勒舍波，第22祖是内密即内密那陀，第23祖是白史婆①，末祖是大雄。勒舍波以古代的一位伟大的圣贤的面貌出现，在后来的印度教文献中，他以举止怪异而著称，被认为宣传了耆那教所共有的异端学说。据说他为有秩序的人类社会奠定了基础。在耆那教中，内密那陀与被印度教徒当作毗湿奴化身的亚达瓦氏族的黑天有关。这几位祖师和其他祖师都是史前人物。现在人们一致认为，根据耆那教的传说，在大雄以前2个世纪处于全盛时期的白史婆那陀是一个历史人物。他的门徒生活在大雄时代，他们与大雄的门徒一起开展过讨论。大雄的双亲信奉白史婆的教义。

101

大雄是年长于佛陀的同时代人。他出生在比哈尔的巴特那的北面吠舍离附近的昆达村。他属那耶(杰纳特)氏族，在巴利文经典中他被称作若提子。其父悉达多是当地的统治者。其母特里萨拉·普里耶迦丽妮出身于栗呫婆部落的王族。关于大雄的婚姻，传说不一。他30岁时离家出走，为求知而开始苦修。与佛陀不同，他不必四出寻师，因为他已经属于由他的前辈白史婆那陀建立得相当完善的教团。他作为苦行者，云游四方，备尝艰辛。经过12

① 白史婆(Parsva，约公元前817—前717)，即白史婆那陀(Parsvanatha)。相传他30岁出家当苦行僧，经83天修炼后成道，曾提出4条戒律：不杀生、不欺诳、不偷盗、戒私财。——译者

年的严格苦修和沉思，他终于彻悟：据说他获得的智慧不受时空限制。他宣讲自己的生活经历。他一生绝对超脱，被称为尼犍多即内心和身外均无任何牵挂的人。

凡生物都要生存，因此大雄认为万物皆有生存的权利，所以各种形式生命的神圣不可侵犯性便构成了他的道德价值观的基础。人人都必须对自己所造的业负责。当业被消除时，轮回也就终止了，随之即达到最高的精神幸福。大雄生活的时代以伟大的富有哲理性的思考为特征，婆罗门和沙门的许多杰出导师都进行过这样的思考。奥义书中的"神我"(atma)学说的萌芽，以及诸如生活派、耆那教和佛教等宗教体系的进一步兴盛，都被确定在这一时期。大雄与东印度的诸统治王朝有家族联系。他宣传"不伤害"即泛爱；他的玄奥理论以通俗易懂的唯实论和理智和谐为基础。他的信徒由僧、尼、家主及其女眷组成；并且在他的时代形成了结合紧密的社会宗教组织——僧伽。他云游四方达30年之久，宣传他的教义，只在雨季才在一地暂停一段时间。传统上认为他于公元前527年在比哈尔的白婆去世，终年72岁。当地两大统治家族——末罗其族和栗呫婆族——在此时刻举办灯节以示庆祝。依耆那教的传统说法，现今流传最广、最受大众喜爱的印度教节庆之一的万灯会就是由此沿袭而来的。

与佛教很快就传播四方，并在印度和其他地区建立了许多寺院不同，耆那教的发展则显得相当适度，相当稳定。在大雄之后，耆那教由乔达摩、詹布等杰出导师领导，当时耆那教已经取得摩揭陀的斯雷尼加·频毗娑罗王、印度第一位伟大的皇帝旃陀罗笈多·毛里亚以及奥里萨的征服者卡罗毗拉王等帝王的庇护。耆那教的影响逐渐地扩展到印度西部。由于北方闹饥荒，环境变得恶劣起来，许多僧侣在贤臂的领导下来到南方。可能是由于苦行修炼后来出现了差异，耆那教发生了分裂，分成了天衣派和白袍派两大主 102

要派别。① 这次分裂给僧侣和在家信徒都产生了影响。两派基本的宗教原则仍然相同，但次要教义、神话细节及苦行修炼却有差异。不过，耆那教各派之间的基本哲学理论依然相同，这一点与佛教各派之间变化的情况不一样。

统治阶级和商人团体常常为耆那教僧侣的严格苦行和宗教生活所吸引，他们接受了耆那教徒的生活方式。在中世纪早期的南方，殑伽、卡达姆巴、遮娄其和拉什特拉库塔等等王朝都曾庇护过耆那教。一些拉什特拉库塔国王是热心的耆那教徒，他们预告，文学、艺术和建筑方面的全盛时代在南方即将到来；耆那教对此曾在文学、艺术和建筑方面作出过杰出的贡献。

在古吉拉特，赞助来自富商而不是统治者。然而，在乔卢基王朝国王鸠摩罗波罗的统治（1142—1173）下，耆那教在古吉拉特出现过辉煌时期。在耆那教学者金月和其他导师及学者的领导下，文学活动的新时代开始了。象瓦斯杜波罗那样的大臣用大理石建筑了宏伟的寺庙。后来，阿克巴非常尊重耆那教导师喜拉毗阇耶。莫卧儿王朝的一些统治者还发布诏谕：在耆那教的巴朱瑟纳节期间，在凡是耆那教徒居住的地方，一律禁止杀牲。德里和艾哈迈达巴德的耆那教名门望族，建筑了若干杰出的耆那教寺庙，他们在莫卧儿宫廷中也有影响。在莫卧儿时期，耆那教的在俗弟子，在拉贾斯坦的政治活动中也起了重要作用。甚至在东印度公司时期，象贾加特塞特和辛格那样的耆那教家族，还扮演着土邦银行家的角色，自然对社会影响巨大。

耆那教一直在其信徒中灌输某种宗教热忱，这具体体现在全国各地的艺术品和建筑物——雕像、独立柱、洞窟和寺庙——中。

---

① 天衣派（Digambara）。亦称裸体派。公元1世纪形成。认为耆那教徒不应有任何私财，连衣服也不能有，只能以天为衣，故名。主要流行于北印度。白袍派（Svetambara），因教徒穿象征廉洁的白衣，故名。重修苦行，主张男女平等。——译者

座落在迈索尔的斯拉瓦纳·贝尔戈拉的高达57英尺的戈默代湿沃罗[①]雕像，就是其中的一个杰作。它系由殑伽王朝大臣查蒙陀罗耶于约983或984年所立。甚至直到今天，许多地方仍在仿制它。阿布山上的寺庙、古吉拉特的波利塔纳的寺庙以及南方莫德比德利和卡尔卡尔的寺庙，都对印度的遗产作出了巨大的贡献。

在耆那教看来，语言只是一种手段，其目的是达到与人类幸福联系在一起的人类自身的精神进步。因此，耆那教显然没有给任何特殊语言披上宗教的神圣外衣。大雄用半摩揭陀语传教，这种语言在当时可能是一种混合的俗语方言。此后耆那教经文的语言遂被称作半摩揭陀语。根据时代的需要，耆那教作家对辩论文章和文学作品都用梵文。除了这两种语言以外，耆那教对包括阿帕布拉姆萨语、古印地语、古吉拉特语等在内的俗语文学的贡献是相当惊人的。耆那教作家在锤炼泰米尔语和坎纳达语以及用这些语言丰富早期文学宝库方面都在先驱者之列。耆那教文献不仅是宗教文献，而且有包括数学和天文学在内的许多非宗教学科的内容。

耆那教以两个原理——命(jiva)和非命(ajiva)为出发点。命从没有起点的时间起就已经与非命联系在一起。这种联系因思想、语言和行为而使有生命物受到通称为业(karma)[②]的新能量的漏入[③]，业被认为是一种细微的物质。宗教戒律可以制止(samvara)这种漏入，经过严格的苦行可耗尽(nirjara)业中存在的原料(bandha)，然后获得解脱(moksha)。在这时，有生命物摆脱了违背其本性的一切东西，就达到了它原初的纯洁。一般说来，此即耆那教教理之大要。 103

---

① 戈默代湿沃罗(Gommatesvara)，耆那教天衣派的圣者。——译者

② 读者必须特别注意该词的耆那教用法，此用法与印度教、佛教中的一般惯用法不同，因此可能导致混淆。——编者

③ 漏入(asrava)，指业对灵魂的依附作用。——译者

灵魂(jiva)和非灵魂(ajiva)是构成存在于宇宙中的一切事物的基本本原。灵魂是以感觉或意识为特征的，但在其具体形态中它也有感官、思维活动、语言、肉体、呼吸以及一个生命期。灵魂在数量上是无限的，它们总是保持着自己的个性，既不能被消灭，也不能被融入任何其他的最高存在。有生命物能够存在于解脱的(siddha或mukta)和尘世的(samsarin)两种状态中。尘世的状态通常又分为能动的（trasa）和不动的（sthavara）两种。也有人构想出第3种状态，即尼哥达(nigoda)状态。能动的有生命物按其所具有的感官数分成5类，其中一些有5种感官的是具有识别能力的人和神，以及具有模糊识别能力的某些高级动物。不动的是地、水、火、风和蔬菜等形态，只有触觉。尼哥达是有普通肉体和呼吸的一大群灵魂，它们遍布于全世界。它们同已解脱的生命的最高级形态形成对照，是生命的最低级形态，这两者都是无限的，同生命界的无限总和相等。除了先验的悟力外，这样细致地研究有生命物有一个伦理道德目的，即为了告诉耆那教徒在其精神生涯的各个阶段如何实践“不伤害”教义。

知识是灵魂所固有的，是表示灵魂特征的意识的表现形式；但其功能受到了业外壳的阻碍，因此知识在不同的灵魂中有不同程度的存在。由灵魂本身获得的直接知识有三类：一类是关于遥远的时间和空间的极限智(avadhi)；另一类是关于他人的思想的意分别智（manahparyaya）；第三类是关于宇宙间不受空间和时间限制的一切事物的纯一智(kevala-jnana)。间接知识包括通过我们的感官获得的经验的觉知智(mati)以及我们从经典等中获得经验的所闻智（sruta）。[①] 间接知识在不同程度上属于我们大家；直

① 另一种译法分别为直观知(即有限的知识)、他心知(即超感官的认识)、完全知(即绝对的认识)、思知(即感官的认识)和闻知(即启示的认识)。(参见黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989年版，第152—153页）——译者

接知识的前两类为伟大的圣者所掌握，第三类只有不久可望获得解脱的无所不知的导师才能通晓。

非命物质没有感觉能力，它分为五类。物质(pudgala，补特伽罗)具有感觉特性。地、水、火、风是总的物质形态。物质不可分割的最小单位是原子或极微(anu)。甚至声音、黑暗、光线、阴影等都被看成是物质的形态。次两类非命物质则是"法"(dharma)和"非法"(adharma)，即运动和静止原则。这两个术语用在耆那教里有着特定意义，必须与其通常意思相区别。它们是难以察觉的并且 104 是无孔不入的。它们是运动和静止的必要条件或支点，对这个物质世界中的一切运动和静止状态起促进作用。再次一类非命物质是空间(akasa)，它有物质的和超物质的两种，其作用是容纳万物，但是超物质的空间只不过是无限延伸的真虚空空间。第5类非命物质是时间(kala)，它使物质世界的事物具有持续性(vartana)，它由决不会混淆的微小的瞬间构成。

根据耆那教的观点，命和非命构成非被造的、永恒的实在。它具有生(utpada)、灭(vyaya)及持久(dhrauvya)的特性。就实在是什么和不是什么而论，它具有无限的特性。它有其自身的"式"(paryaya，变化)和"德"(guna，性质)，其必要的基质(实体)通过"式"和"德"而永恒存在。这种具有种种性质(德)的基本实体是永恒的，而"式"即偶然性则可生灭变化。所以变化与持久都是经验的事实。有意识的灵魂甚至通过各次诞生的不同肉体而发生变化时，它也是永恒的。同样地，有其颜色和密度的黄金，尽管在不同时间呈不同形状，却是一种持续存在的东西。

因此，认识的对象是极为复杂的；它由实体、德和式组成；它跨越了三个时间(过去、现在和将来)和无限的空间；并且它同时要经受发生、持久和毁灭。只有纯一智才能充分认识它，用感官去觉察事物的普通人不具有这种纯一智。他们所认识的事物是不完全的，

就象一群摸到大象的一部分或另一部分的盲人，分别把象描绘成一把扇子、一根柱子、一条蛇等等。所以普通人的理解是片面的，并且只有从特定的观点看才是正确的。这在耆那教里叫做“分论”(nayavada)①。例如，在描述不同的饰物时，如果人们只看到了金子的变化，那是形式观点(paryāyārthika-naya)；但是如果人们把注意力只集中在有其内在性质的基本实体金上，那便是实体观点(dravyarthika-naya)。在其他场合，它们还被通称为常识性的或实际的观点(vyavahara)和唯实的观点(nischaya)。分(nayas)即观点一共有7种。一些是关于实体的，另一些是关于变化的；一些是根据主体的性质得出的，一些则是根据词语的陈述得出的。

认识的事物即认识的对象具有需要一个一个地加以分析和理解的无限性，“分”便起这种作用。这个学说是进行分析的独一无二的工具。不论是在经过慎重的探索、权衡各种观点后建立自己的体系时，还是在以同情的态度理解与自己不同的别人的观点、明瞭为什么会产生分歧时，耆那教哲学家都充分地利用了这个学说。这种探讨现实的分析方法使耆那教哲学家避免犯极端主义、教条主义和盲信的错误，并且使他们养成了惊人的理性宽容这种罕见的真正德行。

105 “分”所分别揭示的只是一部分，不应误解为全部，而且只用不同的观点去理解现实中的各种问题是不够的。人们知道什么，就应该能够真实地、准确地把它表达出来。在耆那教里，这一需要是由“或然论”(syadvada)来满足的。认识的对象是包含无限的方式并涉及到3个时间(过去、现在和将来)的一个极为复杂的东西；人类大脑的理解能力是有限的；人类语言在表述全部经验方

① naya原义为“观点”、“系统”。现译为“分”。分者，部分、方面、角度之意也，与原义接近。vada意为“学说”、“理论”。nayavada即意为“分论”。——译者

面也有缺陷。在这些情况下，我们的表述就只能是有条件的真实或者是相对的真实。所以耆那教逻辑学坚持认为必须用“或许”(syat)一词，即“以某种方式”或“就某一方面而言”去限定每一种表述，以强调其条件性或相对性。不论“或许”一词加上与否，这样的限定总可以理解。一般说来，一个判断可表现为两种形式：肯定和否定，而且还涉及到某一对象的实体(dravya)、地点(kshetra)、时间(kala)以及形态或概念(bhava)。

肯定判断断言某一事物所具有的特征，否定判断则否认在某一事物中不存在而属于其他事物的特征。除了这两种判断即“就某一方面而言，S是P”和“就某一方面而言，S不是P”以外，耆那教逻辑学还承认第3种判断即不可言判断：“就某一方面而言，S是不可描述的。”这具有重大的哲学意义。考虑到客观世界的复杂性、人类知识的局限性以及人类语言的缺陷，耆那教逻辑学预计到并且承认有只用“是”或“不是”这样简单的词汇所不能描述的情形。如果对各种观点和方面不加区别，那么就根本不能对某一事物加以描述。以某种观点看，对于某一方面可以分别作出肯定或否定的判断，或者可以相继得到肯定和否定的判断。但是，当这种断言是同时作出的时，人就面临着矛盾，可以利用第3种“不可言”判断机智地避开它。

这3种判断是基本的判断，当它们被相继地或同时地组合在一起时，这些组合的最大数目只有7个。它们应该是能够解决各种问题的，不管这些问题多么复杂。这个七重判断论常常受到那些唯心主义者的误解和歪曲，他们不懂得其抽象基础和理性探讨。这使人想起西方象怀特海一类的唯实论的相对论者。耆那教逻辑学家既不是怀疑论者，也不是不可知论者，而是以正确的常识行事的唯实论者。他们不想忽视从认识客体的本性中得到的判断的相对性或条件性。

从远古起，灵魂就一直同物质业相关联。耆那教的目的就是要使灵魂摆脱业的束缚。意、口、身的活动，导致构成业身(karmana-sarira)的业对灵魂不断漏入，灵魂由此进入轮回。人人都对自己所造的业负责。人们除非尝到了业的善果或恶果，否则是不能挣脱业的束缚的。耆那教不承认神会施恩或表示不满，认为业的法则会自动地决定人的命运。灵魂本来就具有无数个由智慧、正见、精进、福乐构成的四位一体。业按其对灵魂本性的影响，分 106 为8个基本类型。前2类业遮盖智慧和正见，第3类迷惑灵魂，第4类引起苦乐，第5类决定寿命的长短，第6类影响人体等，第7类决定家庭门第等，最后一类则带来种种障碍。当系缚产生时，每种业的类型、持续时间、强度和总量也就决定了。这8类业又细分为148个小类，说明人生的各种经历。

由于业的漏入和消除完全取决于人的生活，故耆那教特别强调伦理法则。其伦理法则有两种形式，一种是为家主所设的，另一种则是为僧侣所设的。两者互相补充，如果说它们有什么区别，那只是实行的严格程度有所不同罢了。基本的誓戒有5项：(1)不伤生；(2)不欺诳；(3)不偷盗；(4)不淫邪；(5)限私财。“不伤害”原则是耆那教关于所有灵魂都具有潜在的平等的可能，这种先验论的逻辑上的必然结果。人人都不愿受害。因此，人们自然不希望别人伤害自己，那么自己也不应当伤害别人。这种互惠互利原则的社会意义是极为有益的。

耆那教也许是系统地解释“不伤害”论的唯一的印度宗教，因为所有的其他准则都是在此基础上得到阐发的。暴力行为或伤害行为有三种：肉体暴力行为，包括杀、伤及导致一切肉体痛苦的行为；言语暴力行为，包括使用刺耳的语言；精神暴力行为则是指对他人不怀好意。而且，人们有可能是自己使用暴力，指使他人使用暴力，或者是允许他人使用暴力。家主不可能绝对避免所有这些

暴力行为，所以只能要求他把对他人造成的伤害减少到最低限度。考虑到我们所生活的社会的类型，伤害可分为4类：第1类是在挖掘、敲击、烹调以及其他必要的日常生活活动中发生的意外伤害；第2类是职业性伤害，如士兵打仗、农民耕地时的伤害等；第3类是保护性伤害，如当某人为了保护自己或他人的生命和荣誉不受野兽的袭击和敌人的侵害时引起的伤害；最后一类是故意伤害，指人们在带着十足的杀生意图时实施的伤害行为，如狩猎和屠宰。要求家主完全避免故意伤害行为，并尽可能避免其他伤害行为。意念或思想态度比行动更要紧，所以人们必须格外注意保持自己的意念纯洁和虔诚，避免故意的伤害行为。履行这些誓戒对职业的选择提出了某些限制，也有利于人道的社会观。

另外还有7种誓戒，它们帮助人们发扬诸如自我约束、自我克制和断念等品质。事实上，在家信徒逐渐在为自己过苦行生活作准备。实践这些戒律使俗人和僧人保持着密切的联系，他们都为同样的动机所驱使，为同样的宗教理想所推动，结果，他们之间的这种密切联系，大大有助于耆那教教团的宗教团结。

为在家信徒所规定的正行的过程可合适地分为11个步骤，这些步骤都包括在德行等级（guna-sthana）的第5阶段中。俗人在 107
摆脱了所有的迷信后，便以正确的态度开始遵守上述誓戒；他为了求得精神平衡而实行一日三次的自我默祷；他每周斋戒，并停止进食蔬菜等等，进餐也在日落后进行；他还要实行严格的禁欲，不把任何财产据为己有，不关心尘世事物，不吃专门为他烹制的食物。他可以根据自己的能力和环境循序渐进；但一旦他实现了最后一步，那他就为过严格的苦行生活作好了充分准备。

按照耆那说的说法，生是一门艺术，死同样是一门艺术。俗人不仅应当过一种受戒律约束的生活，死也应当无所畏惧地超然地死。关于舍身（sallekhana）有许多详细的规定，这些规定不仅为

耆那教僧人而且为虔诚的在家信徒所遵守。我们有纪念那些超然舍身的虔诚的耆那教徒的无数碑文。必须把舍身与自杀区别开来，耆那教把自杀看作是一种懦怯的罪行。当遇到无法补救的灾、荒、老、病时，虔诚的耆那教徒会在一种崇高的宗教理想的鼓励下安然舍弃自己的肉体。

耆那教僧人与俗人的明显区别在于前者过着云游四方的生活，没有自己的住所，除了举行宗教仪式的必备品外别无长物，连随身用具也没有。耆那教僧人依其衣着装束和携带物的不同分为不同的派别。天衣派中的得道高僧裸体行走，手持一个用葫芦(kamandalu)制成的水壶用来接装排泄物，还持一束孔雀羽毛以清扫其座处，等等。但天衣派中的低级僧人则有极小的一块布遮住阴部。白袍派僧人身穿白袍，手持一根拐杖、一束羊毛和木钵。这些派别的外在行为准则稍有不同，这对他们的云游、饮食等方式有所影响。然而，各派内在的宗教生活则基本相同。

俗人的5种小誓戒(anuvratas)——不伤生、不欺诳、不偷盗、不淫邪和戒私财——对僧人来说则是大誓戒(mahavratas)，僧人必须尽量严格彻底地遵守。这些过失会导致业的漏入，因此，僧人必须在思维、语言和行为方面避免违犯教规。既不自己违犯，不指使他人违犯，也不允许他人违犯。要求僧人遵守行为规范和详细细节的严格性，只是表明苦行道德的整个体系是如何详细地制定出来的。

灵魂的整个精神经历可以分成被称作“德行等级”的14个阶段。灵魂在不同的阶段逐渐战胜错误的信仰、邪恶、放逸、情欲和各种活动途径的过程中，从受系缚和完全无明走向最终解脱和纯一智。在前4个阶段中，灵魂一直在与错误的信仰作斗争。到了第5阶段，错误的信仰终被战胜，同时正行开始，并由在家信徒通过上述的11个步骤实行。在第6阶段，他已成为一个僧人，但仍然

会有放逸和失检。在通向第 11 阶段的所有阶段中，都有可能倒退，灵魂甚至可能回复到第 1 阶段。然而，当他到达第 12 阶段时，情欲等都已告消除，他便开始冥想。在第 13 阶段，他仍在尘世，保持着身、口、意等活动。当其一切活动停止时，他便进入最后阶段，诸业均告消除，灵魂达到最佳精神状态。 108

这里我们不妨把僧人为完成其大誓戒所必须遵守的戒律作一简要概括。僧人的一个目的是要阻止新业漏入，并且消除已束缚着他的诸业。业漏入灵魂是由身、口、意的活动造成的，所以僧人有必要把可能导致业漏入灵魂的这些途径严格地控制起来。僧人甚至在履行职责时就可能会因粗心大意而违犯誓戒。为防患于未然，僧人在走路、说话、化缘、拿起和放下东西以及在排便时，必须格外谨慎。

主要是因为情欲，灵魂吸收了业，所以必须修好"十德"(dasa-dharma)以抵制怒、骄、欺、贪。这十德是宽恕、谦卑、坦率、知足、诚实、节制、朴素、纯净、贞洁和克己。为了养成必要的宗教态度，僧人必须不断地思考 12 个宗教命题(anupreksha)：(1)万物皆为过眼云烟，(2)人在死亡面前无能为力，(3)生存中充满痛苦，(4)灵魂必须独自斗争，(5)亲朋好友与自己完全脱离，(6)人体是不洁的，(7)业不断地漏入灵魂，(8)应修好必要的德行以制止业，(9)应厉行苦行以消除业，(10)宇宙的本质，(11)宗教认识之宝贵，(12)宗教的真正本质。

为了使自己在通往解脱的道路上稳步前进，为了消除业，僧人不得不甘愿忍受可能令他心烦意乱或痛苦的一切烦恼。要求僧人勇敢对付的烦恼有 22 种，包括饥渴、冷热、难受的情况、令人不快的情感、疾病等等。僧人的精神修炼或行为具有五重性，其程度从安定到理想的、不动情的行为不等。

僧人还必须兼修内外各种苦行。外修的苦行极为严格。僧人

在获得精神理想的过程中，只能吃最少量的食物以勉强维持生命，又必须付出最大量的劳动。内修的苦行是指自我斋戒，其中最重要的是禅定(dhyana)即冥想。

最终使灵魂获得解脱的，是纯粹的(sukla)禅定。身、口、意三业完全归于寂灭，我(atma)也融入禅定之中，随着业的全部耗竭，灵魂便上升到宇宙的顶端，并长存在那里。

耆那教的形而上学理论清楚地表明，在耆那教里没有作为造物主和奖惩的实行者的神的位置。耆那教借助于神来理解获得解脱的灵魂和24祖，24祖则提供给每个人能够追求的最高精神理想；在这个意义上，神是鼓励和指导信徒的榜样。因此，耆那教关于神的概念与印度教大相径庭。虽然神不是一个造物主，但耆那

109 教仍然既不乏虔诚的热情，也不乏宗教仪式。耆那教徒向神作祷告，在概念和具体外形上把他作为偶像来崇拜，还对他冥想。祖师是获得了解脱的灵魂，是导师、传教者和僧人，这些名称代表着灵魂的精神升华的不同阶段，故耆那教徒向祖师作虔诚的祷告。这样的例行法事可使耆那教徒在追求其理想时保持警惕、增强勇气，不断地提醒自己：必须靠自己去消除业。

可以发现耆那教对印度人的生活产生影响的许多痕迹。崇拜形式讲究的偶像、兴建寺庙、建造供人和牲畜居住的慈善住所、保存大量原稿、给穷人分发食物及其他必需品，这些都是耆那教社会的显著特征，而且在很大程度上，这些特征已为印度其他宗教团体所效法。耆那教和佛教率先坚持"不伤害"说，而耆那教较之佛教更坚定地坚持了接近于它的原始思想。

耆那教僧人一直过着示范的生活，为了在活动中体现对万物的友善，他们云游印度各地，甚至赢得了非耆那教农民和王公对"不伤害"说的认同。耆那教徒的这种做法常常遭到误解和歪曲。"不伤害"思想只是针对出家修行的僧人而言，而对于在家信徒，这

个思想则是按其地位和其所处的修行进行阶段规定的。这一思想允许耆那教国王和英雄为了他们的王国以及他们的安全和荣誉而作战沙场。在南印度和古吉拉特的一些王朝的统治下，曾出现过许多既是英雄又是虔诚的耆那教徒的士兵。作为一个教团，耆那教徒都是严格的素食者。无论他们在哪里大批出现，他们都影响了他们周围的社会。在他们的整个文学作品和导师的宣讲中，杀牲都受到谴责。今天，在不同中心的耆那教领导人试图阻止用牲畜祭祀地方神，他们已在许多地方获得了成功。耆那教作家甚至不赞成用浆糊糊成的牲畜模型来献祭，因为这种做法仍含有杀生的意图。

耆那教文学作品包括神话、童话、箴言、通俗故事、模范行为规范以及道德告诫，所有这些文学作品都一致谴责对有生命物的虐待，所有这一切对阻止杀牲献祭作了很大的努力。虽然大多数印度宗教偶尔也宣传"不伤害"，但是除了耆那教，再也没有其他宗教如此系统地制定出贯穿整个道德法规的这一基本信念。

圣雄甘地是现代"不伤害"说最伟大的倡导者。尽管他赋予了它新的、现代的方向，但其学说之源必须在耆那教中而不是在任何其他的印度信条中寻找。因为甘地翁宣传"不伤害"的目的和情况不同，所以他加在该学说里的某些方面的阐述在耆那教著作中是找不到的。虽然耆那教僧人深知"不伤害"作为一种社会因素的力量，但若超出宗教生活范围，他们的精神目的就无需用到它。以最低限度的生活必需品生活、对任何人都不怀恶意、通过斋戒而求得自我净化、徒步长途旅行以保持同民众的联系，圣雄甘地生活的所有这些方面使我们想起耆那教僧人及其例行法事。圣雄甘地，这 110 位印度的伟大儿子，为现代世界重新解释了"不伤害"(非暴力)和"真理"(satya)的学说。这两个原则可视为普遍的道德准则，用以评价单个的和群体的男男女女的行为。

第10章 哲学

S·N·达斯·古普塔

111 **编者引言**

本章是从《印度的遗产》原作中保留下来的，作过一些删节，另外又加以校订。它是这一领域最著名的一位印度专家的作品，这位专家已于1952年去世。从一般读者的角度看来，本章有些部分读起来会有困难，因为在篇幅许可的限度内，作者试图不仅对一些比较浅显的基本学说加以考察，而且也对一些印度哲学派别的学说较为难解的方面作了相当深层的讨论。在这样做的时候，他似乎是拘于篇幅，事实上忽略了印度哲学的其他几个重要学派。在全部删去了达斯·古普塔教授关于佛教的相当长的讨论(于本书另处述及)后，我们就有余地增加几段关于正理派(Nyaya)、胜论派(Vaiseshika)、思维派("弥曼差"，Mimamsa)和后思维派("吠檀多"，Vedanta)的论述。这些段落系编者所写。

印度哲学的发展可分为3个阶段：截至基督纪元开始的前逻辑阶段、截至伊斯兰教徒统治印度(公元1000年或1100年)的逻辑阶段和自公元1100年至1700年的超逻辑阶段。第1个时期的建树在于《吠陀经》的哲理性颂诗、更为成熟的《奥义书》、《薄伽梵歌》(它有些象是对《奥义书》所作的韵文评注，将《奥义书》的理想在其阐发的对生活的实际态度中勾画出来)、以及佛教、数论派哲学和胜论派哲学的兴起和发展之中。从大约公元前1或2世纪初开始，印度便出现了各种不同的哲学体系：《瑜伽经》、数论派论文、

思维经、《梵经》和《正理经》以及对它们作的大量注释和再注释。在第 3 个时期，出现了激烈的辩论和当时欧洲还未曾产生的极为精妙的辩证法，其中一些十分难懂，西方学者中极少人能把握其中的含义。

在《吠陀》的哲理性颂诗中，我们发现了这样一些人，他们对通过魔法性的宗教仪式以谋求单纯的经济利益感到厌倦，希望了解一些比普通宗教更伟大的东西，力图探究宇宙奥秘这至高至大的真理。他们形成了一种神的观念，认为自然界的一切动力和力量都存在并来源于一个神，有着万千生物的大自然来源于这个神，并由于这个神才得以存在和延续。尽管世间事物千差万别，却存在着一个不具二元性的基本实在。因而，至高真理就是最高神，这一最高神既存在于宇宙万物之间，又超乎宇宙之上。它包容了这个世界，却并不穷尽于这个世界中。于是，吠陀崇拜通常的多神教和单一神教[①] 慢慢消失，有时成为一神教，有时成为泛神教；就这样，一些吠陀颂诗宣告了世界的精神性，摒弃了对事物的通常看法。 112

这一观点在《奥义书》中得到发展，而《奥义书》可以看作是《梨俱吠陀》和《阿闼婆吠陀》中哲理性颂诗的延续。在《由谁奥义书》(Kena-Upanishad)中，我们读到这样一个故事：火神、风神等主宰自然力之神在呼唤最高神梵(Braman)时，竭力与之较量，但是，火神和风神违背梵的意愿便不能烧着和吹动一根稻草，因为它们的力量都来自最高神。《秃顶》(Mundaka)生动地向我们描述了世界是如何从梵发源，如同火溅出火花，蜘蛛吐出蛛网。《奥义书》将这一思想稍稍向前推进。它们不仅从客观上将梵的性质推想为世界

① 单一神教(henotheism)，信奉一个主神，但不否定同时存在有其他神，与一神教不同。——译者

之既是内在的、又是超乎其上的本原，而且力图表明梵之真实性还存在于经验之中。不论是《奥义书》，还是《吠陀》中的哲理性颂诗，都没有对它们关于最高神的观念作出阐释。它们没有提出任何问题，也没有提供它们由之得出结论的任何前提。它们的看法仅仅是笃信其信仰的人出自坚定信念所武断提出的主张。但它毕竟只是一种信仰，而不是理性的陈述，它之正确与否自然大可置疑。

《奥义书》循着其内在的思路，为这样的断言提出了一些依据，但仍未尝试作逻辑性的思考和论证的推理。出于直觉的证明，以叙述亲身经验的人那种生动信念之真实性，涌流而出。它们断言，这一终极实在不能通过学习和推理来把握，它只会随着人们最大限度的净化、绝对的自我控制和自我克制、弃绝世俗欲望而自行出现在人们心中。由于从容控制了自己卑下的本能和欲望的冲突，由于具有杰出的优良品质，人们在与其同伴的交往中便不仅合乎道德，而且可以说是道德高尚。这样的人便能使自己沉浸在与超自然的精神本原的直觉接触中，可以直接与这一精神本原融为一体。

《奥义书》再三重申这一事实：这一精神本原不能为任何感官——视觉或触觉——所认知；它超乎人类推理功能之上，因而不能从逻辑推理来认知它；它是不能用言语描述和不能用头脑想象的。它的统觉不具普通的可知性，而是一种人们存在之本原的统觉；而且，正因为客观自然界被认为包容并保存于梵中，人们的全部存在、人们的感知功能和思维功能都被看作出自、包容并保存于这一内在的存在之中。这个精神本原也被看作是人们个性的“内在控制者”(Antar-yamin)，人们的个性这个精神实体是精神本原的载体，人们所有的生命活动和认识与意动功能也都存留和受控于其中。只有当人们超越外在的日常生活范围，深入到不曾被物质和思想意识之光照亮的暗穴时，才能得知这个精神本原的统觉。而

113

且，这个精神本原自身就是一个光源，所有其他的发光体都从它获得光亮。它精微深奥，只是对那些精神上达到高度完善、并因之超越了一般个性境界的人，它才显现出来。

对于存在于人们内心深处难以捉摸的本原与其他一切物体由之发源的宇宙的最高实在达到同一的可能性，人们会产生预料中的疑问。于是便讲述了各种寓言，力图证明那肉眼看不见的难以捉摸的本原的存在。关于榕树的寓言告诉我们，那高大的树身如何能够存在于谷粒大小的树种里。另一个寓言表明，在每一滴咸水中，有肉眼看不到却尝得出的盐。还有一个是造物主用以教导毗卢舍那和因陀罗的寓言说，如何从人的肉体可以分辨两种不同状态的自我，即有梦的自我和无梦的自我；如何是无梦深睡中之自我展现出人们身内那种永恒的、不可思议之自我的性质。无梦的深睡引导人们与人们身内的永恒自我进行每日的接触。这一永恒自我与一切变化脱离，构成人们整个存在的本原。在耶摩和那启凯多的对话中，当后者请教关于濒死之人的命运时，得到的回答是：认真探究起来，就会发现，人的真正自我是永驻的，只有通过精神的接触和精神的结合才能领会这一点。从这一意义看来，死亡只不过是出现在不能领会那唯一绝对实在的人面前的幻象。

在另一些段落中，这一绝对实在被看作是一个自身并不确定的东西，但它却具体而确定地产生出人们所有的官能和经验。因而，人们自身便成为世界自梵产生的缩影。人们从无梦深睡难以捉摸的淡然状态中突然醒来，触及到日常生活的各种各样的经验。同样，各种有形客体是从梵之全然难以捉摸的存在中形成的，在成形之前，它们都处于一种未分开、无差别的混沌状态。由于表现为多种多样的客体最后已失去自身，而超验的本原却还存在，由于在这些客体出现和分解的整个过程中惟有超验的本原保持不变，所以惟有这个本原才是真实的。事物的多样性是假像，因为它们之

中那唯一不变的本原才是真实的。

如果我们使用哲学这个词时指的是推理的论述或对经验的理性化，那么，《奥义书》就不是哲学；但《奥义书》包含了一些理性化的痕迹，如对无梦睡眠的具体经验和不可言喻的神秘经验的真实性等等。尽管难以言传，但那神秘的经验并未被看作是恍惚中与神的交流，这种经验恰恰是关于人们存在之最精微本原的启示，这一本原意义之深奥，远非针对普通动物人而言。人们只有在越过普通生物人之界限时，才能接触到《奥义书》称之为自我的纯粹人格。这一纯粹的自我存在于所有的个别人之中，与宇宙的最高实在是同一的。它是纯粹的精神、纯粹的经验，因而是绝对实在的真理；它既存在于我们所有的经验和一切由它赋予意义的客体之中，同时又超乎其上。它是无穷尽的实在，没有止境，无边无际。就这样，《奥义书》奠定了后世一切印度教哲学的基础。所有的印度教思想家以多少修改过了的形式接受了《奥义书》中的基本信条，即自我是最终的实在，一切经验对它来说都是外部的。

114

到基督纪元之初，印度教中出现了6个哲学学派或体系。尽管彼此的学说大相径庭，但由于它们都接受吠陀经的启示和婆罗门对祭祀仪式上至高地位的要求，它们均被看成是正统派。按相互补充或相互联系密切的情况，将它们成对地相联，组成了三对：(1)数论派和(2)瑜伽派；(3)正理派和(4)胜论派；以及(5)思维派(弥曼差)和(6)吠檀多即后弥曼差派。

数论派或许是印度人在系统化哲学方面所作的最早尝试。它的基础被认为是迦毗罗奠定的，据说他写了该派最早的教本——60章的《六十科论》。这一著作现已不存，我们仅仅知道书中的篇目。甚至在最早的《奥义书》中，我们便已发现了数论派哲学的成分，我们有理由认为，这个体系的学说可能不是在最初就已写成，而是于不同阶段、在不同的影响下，经历了一个发展过程；尽管也许在某

一特定阶段，迦毗罗可能对它的系统化作出过很大的贡献，以至于被普遍认为是这一体系的最早阐释人。一般都同意数论派有两个主要学派，即无神论派和有神论派。有神论的数论派当时与波颠阇利有联系，另称作瑜伽体系。无神论或非有神论的数论派现存最早的教本为一般所接受的形式，是自在黑(公元3世纪)所作的概略。波颠阇利大概在公元前2世纪中叶前后享有盛名。各种形式的数论派和瑜伽派深刻地影响了印度文化和宗教的所有各方面。

按数论派的说法，原初物质(Prakriti)这个词指的是原始的物质，由3类称为"德"(gunas)的中性实体组成：萨埵(Sattva)，代表真理和美德；罗阇(Rajas)，呈现为一切活动的、猛烈的或攻击的性质；答摩(Tamas)，则为黑暗、愚钝和不活跃的本性。它们持续不断地相互结合，以最充分地表现它们内在的潜力。它们自行结成群体，不仅每一个群体内的成分彼此共同作用以表现作为整体的群体，而且各整体本身也彼此共同作用，以使单个整体得到自我表现，而各整体组成的共同体则表现出越来越发达的形式。因果关系就这样被看作是潜力的现实化。整个宇宙运转的顺序产生于中性实体所固有的、内在的顺序和关系。关系被设想为这些实体的功能，两者是极为抽象的同一。原初物质被看作是这些实体处于纯潜在态势时的假想状态。人们设想这一完全潜在的状态解体，成为一种可以看成是宇宙精神要素的状态。这种宇宙精神要素部分地使其自身个体化，成为个体精神，部分地自行扩展为空间，再发展成为潜在的物质，以后又发展成象原子那样现实的显著物质。个体化的精神从其自身演化出各式各样感觉的和意动的功能，以及称作"心"(manas)的综合与分析的功能。它们还自我表现于精神载体即各个人的个性上。 115

显然，这些由中性实体组成的复合物通过对另一个或其他多

个复合物的关联才具有意义、获得功能，为了表现这一点，它们在一起共同协作。这些实体（“德”）的他者关联是它们内在的目的论。但是，如果要避免无限的复归，这样的他者关联必须是有限的。一般而言，可以说有两个群体，即精神群体和物质群体，它们在相互关联中一同起着作用。因此，便设想存在着一种称为“神我”(purusha)的与其他无关的要素，这是一种纯粹的意识，它支配着每一个体的精神。由于与神我相关联，无意识的精神现象与意识现象一样，也获得了其最终的意义。由于最终从与神我的关联回归到意识的终极源泉，为此，对神我最后的他者关联即告停止，意识现象的全部历史便达到了其自我消除的最终形而上学的目的。必定有一个阶段，在这个阶段里，积极的“他指”在“自指”中结束了自身，于是精神表现形式的最终结合（即神我俱在的个性）寂灭了。这种任何一个人的精神载体历史的断绝就标志着它的终点，并被认为是与个人精神载体关联着的“神我”的最终的形而上学的解脱。有多少精神载体，就有多少神我。这“神我”被认为是意识的本质，它与同类的其他“神我”没有关系，也与任何中性实体的复合物没有关系。

已经谈到，空间起源于实体的改变形态。时间被认为是超验的，可以感知的。就前者而言，时间与实体（“德”）固有的运动完全一致，在这方面，它甚至先于空间而存在。就后者而言，时间是可以测量的，如以前和以后，它是精神的结构体，其中基本的度量单位被看作是一粒原子经过其自身空间的范围所需的时间。由于世间一切想像得到的物体都是实体（“德”）的产物，而且由于没有其他的行为者，世间一切事物都以潜在的方式包容在实体（“德”）的本身之中。这首先显示在宇宙个性即自我所现出的范畴中，即11种感官、5种潜在物质和5种现实物质。它们一起组成了25个范畴，人们设想数论派就是由列举范畴而得名，意思是“读数”或

“计数”。

瑜伽派与数论派的整个形而上学的主张是基本一致的。瑜伽派认为，行动力之实践(nisus)和由此引起的经验之可能性，应归因于造成明确将神我误解为或误认为具有与“德”之复合物相同性质的那些因素。这在学术上称为无明(avidya)。瑜伽派进一步认为，这种“无明”的显现或发展，便成为各种凝聚的精神要素，包括感情要素和意志要素，诸如自我意识、依恋、憎恶以及自我保存的倾向。以无明为基础的这些要素起作用的一个后果，即精神表现为一个整体，获得经验，并在客观环境中确定自己。按数论派和瑜伽派的观点，个体化的精神在从一个生命周期进到另一个生命周期时，可以说正是在它的结构中有使感情和意志的各种倾向一体化或相互交织的一个没有开端的历史。精神在追求其目的如欲望、愿望或行动时的决心称为“业力”(karma)。它还认为，所有这样的决心产生出潜在的能力，这些能力必将造成多种多样的苦、乐的经验、环境、状态以及实现这些经验的特定的生命时期。 116

只有当人们开始发现一切经验都是痛苦时，精神为获解脱的自决活动才会开始。由此而来的结果是，年轻的圣徒对一切所谓世间的欢乐渐感淡漠，无心将生命的周期延续下去。这样的终结不能靠死亡来达到，因为死意味着进一步的再生。要终止生命的周期，就必须寻求灭绝决定精神结构体的条件。为此，他采用一些手段，使精神结构体的活动过程逆转。这些精神结构体的内部包括各式各样的形象、概念以及与之有关的感情和意志一体化的内容。它们都作为下意识、半意识和无意识被直接地吸收到意识层之下。与世间物质享乐有关的感情和意志的纽带将精神结构体中不同层次的各种因素在很大程度上保持在一起。正是这些因素不断地吸引着人们的意向。

瑜伽派信徒为了从外部净化自己的心灵，应该从一开始就实

践一定体系的道德和宗教约束，诸如不伤害，不妄语，洁净，真诚，不邪淫，不贪等等，这被称为禁制和劝制[1]。通常一切与精神生活有关的活动，都具有持续地相互关联和不断运动的性质。瑜伽派修持者要使那支持维护精神结构体的进程逆转，就要抑制自己的思想，使其静止地固着于某一特定的客体上，以排除其他一切杂念，这样，在意识的焦点上可能只会存在一种不动的状态，于是一切相互关联的思想活动进程便完全抑制下来。

瑜伽的定义是内心情态处于部分或完全抑制或休止的状态。作为一种附加的步骤，瑜伽修持者学习以一种特殊的坐法(asana)来使自己端坐不动，逐渐调节呼吸的过程(pranayama)。他摒除杂念并强化选定的内心情态，将注意力稳定保持在焦点上的努力分别称作执持(dharana)和禅定(dnyana)。随着他逐渐成功地抑制住了内心的情态，新型的智慧(prajna)便出现了，而下意识的潜力则逐渐耗竭；最后，结构体关系中的一切下意识和无意识的潜力全遭摧毁，这样的结果，决定心灵的行动力实践的无明就遭毁灭，而整个心灵结构体也就解体，一任那纯粹的神我处于超然的独存(kaivalya)状态，这被看作是人类精神最终的渴望。

117 在修持瑜伽的过程中，思想、语言和行为方面最高的道德净化是首先迫切需要达到的目标。在内心领域里作了如此准备后，瑜伽修持者便向更难挣脱的心理性束缚发起进攻，这一束缚包括下意识和无意识的力量，这些力量可能驱使他感知客体，并得到感官的满足。在专心冥思的每一阶段中，他具有一种破坏存有的经验和基本情欲之根基的超意识，但还没有建立起心理结构体。这就导致以一种绝对非感知和非心理的方式最后毁灭精神，毁灭超验

---

[1] 禁制(yamas)，属于禁止的戒条，如不伤害，不偷盗等。劝制(niyamas)，属于遵守的德行，如清净、知足等。——译者

神我的自我启迪。

瑜伽学派相信神之存在，认为神与一个绝对纯净的心灵相联系。他以这样的心灵行使一个意愿，这样，原初物质或实体（“德”）可以循着这样一条路线演化，这一演进过程实际上与单个个人的世俗需要和超世俗的即精神的需要所可能结出的果实相一致。瑜伽学派认为，如果没有神的意志，三德的潜力便不能以现存的秩序显现。然而数论派认为，这种潜力中固有的必然性就足以解释现存的秩序，神的存在既难以保证，也没有必要。

传说为波颠阇利创立的瑜伽哲学学派不应与西方世界一般所说的瑜伽相混淆。现有的材料说明，这一被称为诃陀瑜伽（hatha-yoga）的健身体系，问世要晚得多，它的基础是与蛇力（kundalini）有关的生理学理论。这一位于脊柱底端的蛇力可以通过呼吸和其他练功使之提高，经由脊柱中的一条脉络或管道直上颅顶的“千瓣莲花”（sahasrana）。这简直完全不是哲学，倒象是一种巫术宗教的修行法术，其由来恐怕要追溯到原始萨满教①。

正理派基本上是一个逻辑学派，它所持的观点为：清晰的思考是得救的基本前提。大约在基督纪元之初，这一派逐渐形成一个演绎法的逻辑体系，这一体系看来与制约欧洲思想的亚里士多德体系没有什么关联。印度演绎法的通常公式如下：

1．山上有火，

2．因为山上有烟，

3．有烟之处便有火，例如厨房。

4．山上正是这种情况，

5．所以山上有火。

---

① 萨满教（Shamanism），原始宗教的一种晚期形式，因其巫师称为萨满而得名。——译者

我们可以将其与亚里士多德的公式作一比较：

1. 有烟之处便有火，

2. 山上有烟，

3. 所以山上有火。

印度的演绎法比希腊的更繁琐，但由于重复使论点更为人们所理解，在争论中它可能会更有力。实际上，第1命题与第5命题雷同，第2命题与第4命题重复。其中的实例（此处为厨房）被看作是这个演绎法的基本要素，看来也产生于辩论术。这是印度哲学思想最早阶段的遗风，那时，听讲者往往满足于类推的论证。此类论证之一例是上文（原文第113页）提到过的《歌赞奥义书》（vi，13）中关于盐的著名寓言。个体融入绝对的梵中，好比盐溶于水一样。从逻辑的观点看来，这根本算不上是论证，可是它有助于解释一个神秘的理论，是使那些业已倾向于接受这一主张的人加强信念的极有效手段。

118

在这个基础上，正理派逻辑学家提出了非常微妙难懂的学说，它在本章的开头已被提到是"超逻辑学说"。直到最近，这一学说在受过特殊训练的学者（pandits）圈子之外还很少得到研究。这些学说太深奥，难于在此加以研究，但应注意的是，在有些方面，它们预示了20世纪西方的新逻辑，代表了印度思想遗产的重要组成部分。

胜论派以原子论体系为基础来解释包括灵魂在内的宇宙变化的过程。和数论派一样，胜论派认为灵魂和宇宙完全不同，它的得救在于充分认识这一区别。这一认识过程的第一阶段是承认世界具有原子的性质。宇宙是原子（anu）按照有规律的法则结合和分解的无限复合体和无穷变化的模式。在宇宙周期的尽头，原子恢复完全均衡的状态，只有到下一个周期的开端，它们才作为构成一个新宇宙的原料从这种均衡状态中涌现出来。

印度的原子论体系，在许多方面先于现代物理学理论，它不是实验和观察的结果，而是逻辑思维的产物。由于无止境的复归在逻辑上和心理上不足以解决问题，因而认为，任何一物之再分解必定有一个最后阶段，超出这一阶段进一步的再分解是不可能的。因而宇宙在结构上必定是由原子构成的。这一理论的进一步发展，引出一个分子学说来解释世界五花八门的多样性。至此，胜论派哲学家与现代科学物理学是颇为一致的；然而，他们并未触及现实的元素理论，那需要实际调查研究和实验。和大多数其他的印度哲学家一样，他们主张有5种原子元素：地、水、火、风和空(akasa)，它们充斥着一切空间；"空"这一名词，就其在西方使用于前相对论的物理学中的意义而言，一般译为"以太"。

弥曼差派最初是对吠陀的一种注释，意在证明圣典之完全真实和准确，与中世纪天主教会权威神学家或象卡尔文那样的新教改革者的方式几乎没有不同。该派的世界观并无特色，但其导师提出了有趣而有新意的语义学理论，有些导师在法学领域中作出了贡献。

在弥曼差派之外，出现了六大体系中最为重要的"后弥曼差派"，它更为普通的称法为吠檀多，意思是"吠陀的终结"。这一名称是贴切的，因为与同等强调所有吠陀文献的弥曼差学者不一样，吠檀多学者强调《奥义书》的意义。对他们来说，《奥义书》不只是早期吠陀文献的附录，而是构成了类似《新约全书》的书。他们将自己的主要任务设想为协调这些典籍中的教诲，使之成为一个前后连贯一致的学说。

119

吠檀多派的基本经典是巴达罗衍那的《梵经》，其成书于大约2000年前。《梵经》中有一系列十分精炼的警句格言，也许最初是当作讲经笔记，由导师用其临时讲授内容加以充实。由于它们如此简略又含糊不清，中世纪印度教的众多著名权威神学家都对它们

加以评注，作出各自不同的阐释，产生出范围宽广的哲学和神学体系。

在这些导师中，最有影响，或许思想也最精微的无疑是商羯罗。商羯罗是南印度的湿婆派婆罗门，他于9世纪初对《梵经》、主要的《奥义书》以及《薄伽梵歌》作了长篇的评注。在评注中，他提出了著名的不二论，即一元论学说，主张五光十色的现象世界和自最高神以下的各个层次的存在物，都非绝对的真实，而是幻像(maya)，是一个被称为“梵”的非人格中性实体的最高绝对存在的从属产物，梵的特征具有三重属性，即实有(Sat)，纯知(chit)和福乐(ananda)。梵是无变化、永远稳定的，而其他一切事物最终都是不真实的、处于变化中的，在个别存在的情况下，它们以轮回的形式表现出来。

印度神秘主义者永恒的探究，是以最终完全实现其灵魂即内心深处的自我与梵的同一为满足，这要通过精神上的修炼和冥思默想来达到。商羯罗不反对神的存在，但教导说，神是非人格的绝对存在的最初显现，在某种意义上也都具有一切事物的非真实性。崇拜神对于下层人民有所帮助，但精神上的强者则力求超越它们，以得到关于最终实在的直接知识，这要到他的自我中去发现。因而，商羯罗的体系有时被说成是“知识之道”(jnana-marga)。然而，将这一体系从根本上看作一个知识体系，那就错了。这里提到的知识与通过学习获得的知识不能相比，这里说的是因极密切的熟稔而得到的知识：是声言“我了解我妻子”的男人所具有的知识，而不是说“我懂得质数理论”的人所具有的知识。

《奥义书》包括范围十分广泛的学说，商羯罗将这些内容缩减成为一以贯之的单一体系，决不是因为受到思考经典作家思想的时新而不抱偏见之试图的启发，而只是通过卓越的注疏取得成功的。如同面临同样注释问题的大多数中世纪基督教经院哲学家一

样，商羯罗研究那些经典，深信已了解其含义。他要的是使读者和听众信服：这就是那些经典的真实含义。他出色的论证法在总体上对后代人是成功的，他的体系甚至到今天在印度教思想中也是 120 最重要的。这个体系影响了近代的学术界，许多研习《奥义书》的学者都倾向于不去注意这些经典中的内容广泛的思考，他们追随商羯罗，几乎到处都在理解灵魂(atma)和绝对存在(Braman)的同一。

罗摩努阇是泰米尔的一位婆罗门，于公元1100年前后最负盛名。他以"虔信之道"(bhakti-marga)哲学为当时方兴未艾的虔敬行为提供了坚实的哲学基础。他以不同的眼光对商羯罗加以评注的那些经典作出阐释，提出了称为"制限不二论"(Visishtadvaita，有限制的一元论)。罗摩努阇摒弃了商羯罗的非人格之梵，将其解释为"超人"，是毗湿奴神之不充分的、部分的显现，毗湿奴神则是终极的、永恒的和绝对的。毗湿奴受到一种广漠无边的孤独的感悟，于太初之时变化自身，由此产生了世界。这世界因是全真的创世主所造，不可能完全不真实，而是分享了最高神的真实性。同样，由也为个体的最高神所创造的单个的灵魂，决不会完全丧失其个体性，即使处于极乐境地，它也总是意识到自身是最高神的一部分，是最高神的恩惠和慈爱的接受者。

或许罗摩努阇不象商羯罗那样是一个有才气的辩证学者，但他的神学大概与商羯罗的不相上下，为《奥义书》作了许多辨明，证明它确有道理。它为中世纪的巴克提(bhakti)运动提供了哲理，因而，又派生出许多支派，这些支派的学者就信仰和恩典的问题进行了学术上的认真讨论。这些后期学派中最卓越的是13世纪卡纳拉的神学家摩陀婆派、摩陀婆的学说在理论上也基于《梵经》和《奥义书》，是一种绝对的二元论。按他的体系所说，单个的灵魂为神所创造，但绝不是、也绝不会变成与神一致或神的一部分。在极

乐境界中，单个灵魂无限度地接近超越宇宙的神性，并永远保持这样，但它总意识到它与神的差异。摩陀婆体系中的这一观点和其他几个特征，显示出基督教的影响，也许他是从喀拉拉的叙利亚基督教徒中吸收了一些思想。

有一个与斫婆伽(Charvaka)的名字联系在一起的异端思想流派，斫婆伽即被人们猜想为该派的创始人。这一派别也以“顺世论”(Lokayata)这一名称知名于世。这一体系的文献现今几已散失无存，我们不得不从其他派别的记述中了解其主要内容。这一体系分支众多，但基本原则看来相同。该派否认任何灵魂或纯意识的存在，而印度教思想的所有派别都承认这一点。它还否认任何形式解脱的可能性，否认吠陀绝无谬误以及业力轮回的学说，而所有印度教的思想派别都将上述学说当作其基本原理。正因为这一体系对这些学说持否定态度，才被视为异端邪说。该派认为，意识是物质复合体自然发生的功能，正如白色和黄色的混合体可以产生红色，或发酵的淀粉变为酒一样。因此，意识是一种附带的现121 象，人死后便不存在了。在杜尔塔·斫婆伽流派看来，在生命状态下，某种灵魂出现了，在死去时，则归于毁灭；但是，其他斫婆伽信徒认为，这样的灵魂未曾形成，人的行为受制于对物理—生理刺激的反应。因此，斫婆伽派不相信业力或轮回的法则，他们也不相信任何一种宗教信条或任何一种宗教仪式。在逻辑学领域里，他们认为，鉴于无法证实归纳的命题的绝对确实性，所有的推论都只具有或然的价值；感觉是我们唯一能够信赖的。

与斫婆伽派唯物主义学说并存的，我们想到了末伽梨·拘舍梨的生活派学派(Ajivaka School)和阿夷多·翅舍钦婆罗的诡辩学派，我们还读到潘查西克、苏腊帕和其他一些人的学说，也都属强烈的异端。例如，拘舍梨相信彻底的宿命论，否认人的自由意志和道德责任。按他的说法，万事万物都由条件和环境决定。

翅舍钦婆罗也否认业力法则，坚持认为一切道德上的努力都将徒劳无益。在具体细节方面，印度哲学的不同体系在业力法则的概念上，看法大有出入。总的说来，这一理论假定，行为的看不见的潜力一般需要一些时日才能生效，才能将应得的享受或惩罚施与行为者。通过无初无始的一系列前生，通过每个人都经历过的前生，行为的神秘潜力积累起来，有时只有一部分成熟起来。在世的时期，在某个特定的一生中苦与乐的性质与环境，都由业已成熟、足以产生后果的业力的性质决定。愚昧无知的消灭，真正智慧的兴起，虔敬或神的恩典可以中止尚未成熟的业力的积蓄。但对于它们能否取消已经成熟的不可避免的行为后果，则还存有不同的看法。关于业力的理论是除上述异端学说之外的一切印度思想体系的基石。

由佛陀肇始并由他的信徒加以发展的思想体系也被印度教徒看成是异端，因为它不接受吠陀之绝无谬误性和永恒不灭的灵魂之存在。这个体系和被称为耆那教的体系，都是印度哲学巨匠极其重要的产品，但由于对它们在本书其他篇章中加以论述，这里就不作细述了。

伦理哲学

《薄伽梵歌》是对《奥义书》中有关社会生活方面的教诲的韵文解说。《薄伽梵歌》认可为婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四个种姓规定的四种义务，它们分别是：学习和祭祀；作战和保护臣民的君王之事；关心经济福利、务农、经商；服侍与低贱杂役。它还接受了《奥义书》中关于自我具有终极实在性及以最高道德的完善为导向这一终极实在的手段的最终教导。但与此同时，它告诫所有的人都应严格履行道德和社会义务。所以，它表明，真正的先知，在涤除了感情上诸如贪婪、憎恶和自负之类的一切不洁而达到了最高 122

道德的完善；用普遍的友善、同情和仁慈之精神充满了胸怀；获得了完全的心神稳定，以便不为任何享乐和折磨所动之后，在以爱的纽带既使自己依附于最高神，又将自己与同伴联系在一起；他应该履行他的社会生活地位所规定的正常义务。即使他在履行这些义务时无私利可图，没有要达到的目标，没有要实现的效果，没有要去摘取的向往之果，他也仍须继续履行所有的正常义务，正如一个普通人处于其生活地位上应做的一样。在行为表现上，先知和普通人的区别在于：前者通过取得智慧、克服情欲、消除内心的一切污秽、通过既联结最高神也联结同伴的爱之纽带，通过关于自我的终极性的哲学认识，纵然已脱去其他一切事物的羁绊，他仍然站在人性在社会中所代表的共同立场，毅然决然地出于单纯的责任感继续履行自己的义务。然而，受到情欲困扰和各种牵累束缚的普通人，则不可能对生活有正确的看法，他只是出于利己的动机才履行自己的义务。因此他履行义务必然是不完善的，并受到追求私利的意向和低下情欲的怂恿而败坏。

因此，卓越哲学的目标不仅是理论上的，而且是十分务实的。一个人，无论他可以站得多么高，睁开双眼可以对事物看得多么远，到头来，在人生的每一位置上，他总要受到对其尘世上的同伴所负社会义务的约束。一种高尚的、卓越的哲学，只有通过达到最高道德的完善才展现出来，它引导人们历经超越于善、恶之上的境界，再使他与社会其他成员分担共同的义务。获得至高的智慧，使一个人超越其他所有人，却只是完成了圆满功德的一半。要完成另一半，他必须与其同伴平等相处。“超越善恶”的哲学，不是要使人高踞于尘世之上，而是要使人置身“善恶”之中履行义务时最大限度地发挥作用。只是为了在共同的社会领域内更恰当地服从义务的要求，才不得不令人感觉到善、恶的幻像。除了吠檀多哲学的商羯罗派，印度哲学的几乎所有体系都一致认为先知必须完满履行

份内的义务。

尽管胜论派和正理派的思想体系的主要着重点通常都似乎在于其他方面，但较深入的分析便可看出，它们的最终目标基本上和其他派别的最终目标并无二致，仍是通过道德的完善获得解脱。与各式各样宗教派别有联系的众多分支的学派，以吠檀多派、数论派、瑜伽派与薄伽梵爱之理论加在一起的折衷混合的形式在印度发展起来。但所有这些体系的中心思想全是一个：达到超凡脱俗的道德完善，达到在这种道德完善引导下的社会行为的完善。

大概自前佛教时代起，存在着贯穿于印度人头脑的另一条思 123 想脉络，它在某种意义上被看作是一种必然的结果，在另一种意义上则被当作对上述生活态度和生活观的补充。这一态度在于不那么强调人之利己主义或自私的狭隘自我意识；在于随之而来的与人平等的感受；在于发展对所有的人和对显现于所有的人形体中的最高神的爱之精神。培养人性的爱，不仅是《薄伽梵歌》、佛教和耆那教，而且也是瑜伽派以及大多数印度有神论体系诸如罗摩努阇、摩陀婆、尼跋迦[1] 和其他一些人的主要特征之一。《毗湿奴往世书》中说，将一切生灵看作与自身平等，爱一切生灵犹如爱其自身，便是服务于最高神，因为一切生灵的形体均是最高神的化身。基督教仁爱、平等的原则先见于佛教和薄伽梵教中，这些教派在基督之前很久就盛行于印度了；但却不象传统的西方基督教那样强调原罪的力量。

限于篇幅，我就不对在印度哲学史演进中的半逻辑和逻辑时期各式各样的逻辑概念和哲学原理、思想评论以及辩证法的发展加以探讨了，它们可以作为先期出现的中世纪和近代哲学中的类似学说和思想模式来说明。哲学在印度的大片地区持续发展了

① 尼跋迦(Nimbarka)，为泰卢固的婆罗门，据信生活于12或13世纪。——译者

约3000年之久，它的很大部分仍未加以探索，未以任何现代语言作出解释。一个熟知西方哲学的细心的印度哲学研究者，自然而然会惊奇地欣然看到，各地区的哲学思想如何走过多少是同样的道路，如何同一哲学概念后来在欧洲发展起来，却早就如此近似地出现于印度。但是这不可能在此详述了。我在本章中，主要是力图展现印度人哲学意义上的人生观，在几乎所有的印度哲学体系中，这一人生观几乎是千篇一律的，而且总是影响着全部哲学和宗教。哲学不应仅仅是一门理论科学，它还应该塑造我们的整个人格，应该鞭策我们通过在道德上、精神上的冲突中的艰苦斗争，前进在自我实现的道路上，应该最终将我们重新带回到与其他人同等的位置上，使我们以尽善尽美的形式去分担社会生活的共同义务，并用对全人类的同情和爱心来约束我们。这，就是印度思想的终极智慧。

第11章 社会政治思想和制度

J·邓肯·M·德列特

对于一种文明，可以通过它的理想及其借以实现的手段去加以了解。考察过古代、中世纪印度政体的复杂图景的人，不会不注意到那些被肯定的理想。他会在谚语和格言中发现吐露于其中的理想，这些谚语和格言之多，如同与其同类、具体反映治国方略实质的睿智套语一样。这些理想普遍存在于各个地区，并为饱学之士和不通文墨者所共有。我们关于法律和政治的论文包含的原则，通过史诗和《往世书》而广为人知。正当举止和良好政策的实质经由这样一些手段达到没有受教育的人中去。同时，这些典籍中的世俗知识则为寓言和较为老成的手册的编者提供了素材。极负盛名的《阇那迦嘉言集》① 储有关于"治国良策"的名言，表明处理任何社会政治问题的技术并非为朝臣所独有。 124

翻译使传播这些理想的措词模糊不清，也使那些社会政治机构的职能和宗旨含糊不明。我们的教科书也和我们一样，习惯于一个非印度传统的社会，它们回答我们不会提出的疑问，却忽视我们认为必不可少的问题。西方作者试图在一个东方的背景中看到他们所熟悉的成分；一些印度爱国者，也是照此去做，或是将他们掌握的材料理想化。理想和理论对实践的关系不容忽视；但我们全神贯注的倒是前者，因为对今天的印度和整个世界来说，往昔的

① 参见路德维克·斯登巴赫编：《阇那迦嘉言集》，阿迪亚尔，1963年；和有惊人创见的手册——V·克利希纳马恰尔编，《世间正理颂》(Laukikanyayaslokah)，阿迪亚尔，1963年版。(阇那迦即考提利亚的别名，其书即《政事论》。——译者)

遗产更多地存在于她所取得的特有平衡，存在于她视生活为义务的观点，这一生活观在很大程度上经历了种种尝试和失败而延续下来。既然印度人在古典印度学的鼎盛时期如此大量地移民到那些可能从未料想到他们到来的国度，便有必要了解印裔男女的长处和局限性，估量他们对于新环境可能作出的贡献，以及他们不会有的作为。

传统印度的价值观必须从个人和以地理划分的各个民族凝聚体（即享有我们称为“国家”的共同领导体制的各集团）这样两个角度去看。印度“国家”的特点是：有着各种不同历史渊源的社会集团和平共存或也许大体上和平地共存；这些集团在地理、经济和政治意义上相互依附，而在社交关系、思维方式，甚至在语言上却从未彼此同化。近代的印度法律能决定某些法规，尤其是以腰布如何系、头巾如何戴为基础的关于家庭生活的法规，因为根据衣着便可识别诉讼当事人属于哪一个地区性集团，因而也就是这一集团传统法律的参与者，尽管他们的祖先在三、四百年以前就已离开了那一地区。我们不应对上文“国家”一词的使用产生误解。至少在外国人政府建立之前，不存在诸如个人与“国家”之间的对抗之类的情况，恰如不存在国家的“主权”或政、教二等分的概念一样。近代印度的“世俗主义”有一个众所公认的特征：它要求“国家”对所有的宗教一视同仁、公平对待。印度著名的宽容所产生的幸福情景（印度国王极少迫害宗教团体，连一些例外都可证明这一准则），在葡萄牙人和其他欧洲来访者于 16 世纪到达印度西海岸时，就立即给了他们以深刻印象。而以这种或其他方式给欧洲人造成的印象就接近于产生托马斯·莫尔的《乌托邦》的基本构成。① 关于近

125

① J·D·德列特：“托马斯·莫尔和印度人约瑟法斯”，《皇家亚洲学会杂志》，1962 年 4 月号，第 18—24 页。研究这一课题的还有同一作者的《莫尔的乌托邦和欧洲的印度人》，莫尔文集，（昂热）5(1965)，17—18；“莫尔的乌托邦和禁欲哲学”，人文文艺复兴书目（日内瓦）27(1965)，600—603；《乌托邦入门》，莫尔文集，12(1966)，61—64。

代印度，没有什么可以如同乌托邦人一样立即使人感动：只有坚持对规范的谆谆教诲，不抱偏见并制度化地利用人力或自然资源，才是将印度的现实与传统同一切乌托邦的实质联系起来的两个十分不同的特征。

解释印度的特殊社会性质、其明显的优点和相应的缺陷的部分答案，不在于任何人或任何集团的审慎决策，而在于社会的传统观念。在这个社会里，臣民和统治者是两个主要成分，人们可以称之为两极；另一部分则在于这一事实：尽管统治者是道德的维护者，是人们所谓的"时代动因"，但苦行却具有不可估量的强大力量，超过国家所能起的任何作用，甚至承认这一事实，即对于肉刑或死刑的特权也被作为罪犯的一种苦行；还承认，在理论上，国王的任务之一就是注意使苦行切实得到执行。人们用道德术语来表达理想，并称有些理想是对一般人民的，另一些更专门化的则是对主要等级，特别是婆罗门的。婆罗门继承的宗教和法力及其对国家的精神甚至物质福利所负的责任，使他们被选定而享受礼遇和财力资助，并且，如果他们适当尽责，他们还可支配戒律。特殊的理想自然是为领导人员中的关键人物罗阇而定的，无论他是氏族的首领还是皇帝。

按摩奴的说法(vi, 92)，"再生族"(twice-born)我们以后将要回过头来谈到他们)由于遵守一种"十相的法"[1] 而达到了超越感觉的极乐境地。这种十相的法是道德上和知识上的必要条件的混合物。对细节作过深入探究的哈里德[2] 认为，好品行(sila)的成分

---

[1] 即十法相，指"坚定、容忍、克制、不偷盗、清净、诸根调伏、智慧、知识、信实和不怒"，见蒋忠新译《摩奴法论》第6章第92条，中国社会科学出版社，1986年版第114页。——译者

[2] 鸠鲁伽注《摩奴》ii，6所引用。根据G·布尤勒的译作《东方圣书》(第25卷，1886年版)可便于人们研究摩奴本人。(译者按：Harita，为古代法经的作者。)

是"虔敬、对神和祖先的忠诚、温和、勿使人痛苦、不妒忌、亲切、不

126 伤生、友善、谈吐悦耳、知恩感德、救援危难、有同情心、心平气和"。达磨是我们将要讨论的一个术语，就其一般道德理想的广义而言（它也可用作"法律"之法），要求每个人诚实、不偷盗、不发怒、谦逊、洁净、有洞察力、有勇气、平静、克制感官、有（正确的）知识。① 对道德品质和行为方式采取的这一态度，告诉我们这样的事实：基本的理想是均衡，而不是平等，是和平而不是自由。这些观念部分地可以解释为逃避一种设想隐伏于背景里的原始混乱状态，又部分地可以解释为在这种状态中试图得到安全保障。这种混乱状态被认为间接地证明了国家本身存在的正当性，也正面提出需要有国家的存在。

仅仅靠道德品质和良好行为并不能获得未知的来世利益和现世的尊荣。绝对"善"的品质还包括学习吠陀、严肃、求知、纯洁、制驭身体的器官、完成功业与反省心灵。这些品质严格地属于婆罗门或婆罗门化的等级。而与此相反的"邪恶"状态则表现为贪婪、怠惰、怯懦、残忍、不敬神、过邪恶的生活、诱惑与怠慢②，则不限于上层等级。在格言中可以发现类似安排的理想，即一个人失去种姓，是由于：(1)不遵守（法律或习俗的）规定；(2)做了违禁之事，或(3)不制驭情欲。③ 文明的生活要求杜绝所有这三个"堕落"之源——这不是个人力量所能达到的目标。那个具有特色的、历史悠久又长期存在的印度的（假如是非婆罗门的）教派耆那教很有理由地证明了这一论题。

理想的耆那教户主的特点是具有精神上的美德，即精神上的渴望、宁静、厌世、虔诚、同情、怜悯、忏悔和仁爱；具有社会性美德：

① 《述祀氏》iii，66，参见《摩奴》x，63 的概要。

② 《摩奴》xii，31，33。

③ 《述祀氏》iii，219；参见《摩奴》xi，44。

即非暴力、不妄语(例如说谎和诽谤)、不偷盗和擅用他人之物(包括侵占财物)、贞洁、不贪欲和无所眷爱。鉴于为数众多的耆那教徒志在经商，这些德行的意义是明显的。耆那教户主的典型特征揭示了社会的与个人的美德如何结合：拥有得自正途的财富，颂扬有德行者，与同一种姓、不同父系、受到良好监护的配偶联姻，忧惧罪行，遵守本地习俗，不诋毁他人(尤其是统治者)、居于安全的房屋(对屋内居者或陌生人不造成诱惑)，不与邪恶者为伍，尊敬长者，避开灾祸之地，不从事根据家庭、地方和种姓的习俗认为应受谴责的行业，节俭，正确利用自己的收入，节制饮食并平衡人生目标(即以适当的比例遵循与今生相关的三大目标，即正义、财富和肉欲，对僧人和有难者施舍，关心自己的侍从，以及制胜情欲。[①] 我们在各处都发现，最受责难的恶行是偷盗和通奸，仅仅就这些项目，便可就印度的道德观写出一部评注。坚持不让妇女冒即使是名义上不贞洁的风险，要求婚姻应有助于家庭的利益，而不是首先从配偶的利益出发，以及不赞成在婚前发生任何类似"求爱"的事情，这一切，便发展成为对妇女的态度和妇女本身期望的品德水准。这些就对印度人的社会行为作出了特殊的限制，赋予印度人的生活一种特有的性质。至少在最近的一千年内，对自己家庭的妇女贞操的关注，已在每个印度家庭关切的主要事务中占居首位，而每当愤怒发作时，妇女总成为直接的攻击目标。在典型的美德中，我们找不到"服从统治者"这样的字眼本身，但在其他地方却被反复灌输。避免犯罪和声名狼藉是首要的义务，而对统治者的义务则在其次，并从属于前者，因为统治者的职能就是促进履行首要的义务。尊重种姓制度已包含在所提出的体制之中。"拥有得自正途的财富"、"应受谴责的行业"等用语，指的是即令是理论上的，也

127

① R·威廉斯：《耆那教的瑜伽》，1963年版。参见《摩奴》xii，2—10。

是已确定的对各种姓从事活动的分配。要探寻种姓制度以前的社会政治理想，将徒劳无益。

印度的理想无不与“达磨”即“正义”相一致。这个词倾向于将宇宙论与俗界的私法细节联系起来。[①] 一个遵循自己达磨的人便生活在和谐之中，获得福祉，尽管他同时代人的行为能使他对其达磨理解到什么程度尚可置疑。没有达磨（无论是形式上何等无力的达磨），丰产、和平、文明的生活都会被认为受到损害。在一种意义上，达磨是天生的，因为它不是被创造的或被决定的（尽管实际上，在模糊不清的情况下，由它的解释者决定其含义）；在另一种意义上，人们总在尽力争取达到它。达磨又不是天生的，因为要达到它，人们必须不顾大众的反作用，要付出不适意的自我控制的努力。如果说达磨（作为与正面立法相对照）有几分类似于自然法则的话，那么它又仍然是一部道德义务的法典，那些义务是不具有婆罗门学识的，未受教育的民族（蔑戾车）所不能达到的。的确，达磨意味着义务，对达磨的研究包括发见个人、集团以及其中政治领袖的义务。因为就其在政治理论中占优势的意义而言，达磨是每一个种姓和每一类人“各自的达磨”（sva-dharma）的一种抽象。正如哈佛大学的学者D-H-H-英格尔斯深得要领地提到的，达磨是“本质上孤立主义的社会”承认在无限多样的有关个人的诸法的背后的一种宗教约束力。或许那种分门别类和分割的趋向在著作中显得过头，但这些作品是忠实于那个社会基本特点的。提出人名、说明他的年龄、种姓和地位，人们便可得知其达磨是什么。如果一个人冒险违背达磨，他无论如何便有精神上的危险，如果国王克尽职守，注意到背离行为，他还会有肉体或财物上的危险。但是，这

① 基于达磨的法律体系在精神意义上继续存在，但由于制定《印度法典》（1955—1956年）的法令，它在诉讼上的应用已在印度停止。

并不表明达磨是欧洲意义上的“自然法则”：统治者的行为不能参照达磨来加以检验并由此而成为无效；而且，尽管达磨证明其正确，却不能划定他的行政权力的界线。 128

不正义是乱世的先兆。人类有沦入混乱的自然趋势。在一个神话中，混乱的状态需要创造王权，并选定一位半神性的国王。这样，达磨和王权便不可分离。在语言上，达磨从一个意为“掌握”的词根衍生而来。松弛的掌握并非掌握。达磨随着一个人的“瓦尔那”（他的“品质”、等级或“种姓”）和人生阶段或地位的不同而各异。瓦尔那与生俱来（一个现今受到抨击的原则），人生的阶段则是可选择的，尽管如果忽视了借以准备和庆祝人之进入各重要阶段的圣礼(samskaras)，就会损毁家庭声誉。每一种达磨都有国王为其保障；而法律作为一套实际的要求，不能有效地提出不是同时在道德上和法律上均有约束力的要求。① 由神话中的国王毗那的堕落说明的不正义的政府，已为人们所理解，但这个神话的要点在于需要奇迹出现，以解除臣民服从的义务。证明臣民可以处死一个昏君这类理论的经典是罕见的，② 也不具代表性。瓦尔那各阶段人生的行为准则(Varnasrama-dharma)名义上是百科全书，包罗万象；它使国王、贵族、平民、市民和农民对一个共同的综合性理想承担起表面上同等的义务。如果臣民反叛，那是因为国王忽视了保护他们达磨的责任，因为他自己的生活与达磨相忤，并从宗教的观

---

① 按《摩奴》vii，13（此处 istesu 大概指“经论中规定的题目”）：一个表达得很不充分（如经常发生的）的重要诗句。关于我们所理解的“法”和“法论”的作者们所理解的“法”之间的区别的问题，其论述见 W. 霍恩巴赫，韦斯巴登编《奥托·斯皮斯的纪念册》，1967 年版，第 18—41 页。

② 维斯瓦鲁帕论《述祀氏》i，340。关于“臣民”地位一般状况的论述见《印度的统治者和被统治者》，载于《让·波丁学会文集》22(1969年)，417—445；关于这些观念对国际法准则影响的论述见“印度教与国际法：评 K·R·R·夏斯特里在海牙的演讲”，载《印度国际事务年鉴》，第 15—16 辑(1966—1967 年)，第 328—347 页。这两篇文章都列出了书目提要。“他的臣民可以杀死一个暴君”，见《摩诃婆罗多》xiii，60，19—20。

点看，损害了他们的利益。反叛能防止混乱状态，但我们的经典既不鼓励臣民的这种态度，也不证明这一态度为正当。它们集中力量使当政的国王取得成功。

需要一些达磨“约束”的实例，否则我们便不能理解对国王所期待的是什么。婆罗门的瓦尔那将限制婆罗门的交往、婚嫁、饮食的自由；它试图列举婆罗门可以从事的职业一学习、教授、主持宗教仪式（包括圣礼）以及劝告和必要时责备统治者。除了身处困境时以外，经商（尤其是某些商品），特别是以放债来赢利是禁止的。婆罗门的达磨要求他们至少要受最低限度的经典教育。对处于“洁净”种姓等级表另一端的首陀罗瓦尔那的界限也有所限制。与婆罗门以及列于婆罗门和首陀罗之间的种姓不同，首陀罗不属于再生族，不学习吠陀；不得戴表示身份的圣线；也不能教授吠陀知识；无论在家中、作坊里或田间，除非是为再生族服务，不可与再生族有社会交往。他的名字本身理应暗示他的卑微地位，而高级种姓有权享受他的劳动——不用说，以上是这个人数最多的瓦尔那不时加以驳斥的理想。因此，我们听说的“好首陀罗”应该是受到贬谪的再生族，他们一般都仿效再生族的行为。根据依其客观的品质和倾向作解释的理论基础，列于婆罗门和首陀罗之间的是武士（刹帝利）和商人（吠舍）等级。从一开始，就有很多不合规则的例外，我们见到了关于四个瓦尔那之间相互结合而产生的“混合种姓”的理论。对于各瓦尔那和混合种姓之间的职能分配问题，在历史上和在文献中各处，时常出现争论。

129

婆罗门作为其他种姓的导师（guru）的古老世袭职能并没有废弃。时至今日，其他种姓的人还不时请婆罗门解决问题和充当忏悔祭司。对中央邦一个边远乡村——数世纪来同为务农的婆罗门和非婆罗门的住所——所作的缜密的人类学考察，揭示了一个奇特的事实：在经济因交通和市场的改进发生突变时，大量的婆罗

门，而不是其他等级的人，便从事起教学和其他脑力劳动的行业。西方中世纪文献的研究者知道亚历山大大帝及其同伴曾在北印度发现的“裸体苦行者”。这些人给希腊人留下了印象，并为苦行者在亚历山大冒险故事及其对西方文化的许多派生的贡献中博得了显著地位。他们对君王发言无所畏惧，告诉国王，他们的达磨是什么。他们作为导师的地位（他们以裸体自负）有赖于他们对尘世极端冷漠，并藐视死亡。当罗马人攀上最后一道城墙时，马塞达[1]的犹太英雄们在自尽之前提醒自己在信仰上决不能低于卑劣的印度人（他们认为印度人在信仰上是多神论者）。[2]

“法论”（dharma sastra）这门“学科”，或者更确切地说关于正义“学说”的种种理想，进展得远远地超出了这样的分类。最受关注的是婚姻。假如是顺婚，即丈夫具有较高种姓的情况下，那么瓦尔那之间的通婚便是合法的。理想的婚姻，对婆罗门来说，是将新娘连同其妆奁以礼物的形式给予应召为成婚而来的新郎；对刹帝利来说，则是靠夺得或通过恋爱结婚，有些道德家认为，恋爱婚姻经常掩盖着纯粹的诱奸；由购买而成的婚姻遭到贬低，它几乎不适合于对达磨的促进，只有首陀罗才可实行这样的婚姻。在婚姻和职业两方面，事实都不象理想那样长期保持不变。人们发现，婆罗门当起了放债人或士兵；首陀罗实际上占据了王位（在许多典籍中都为之哀叹的偶发事件）。一个人与妻子以外的妇女交合是个罪恶；但直到很近的时代，富裕等级才停止蓄妾（尽管从未完全排斥婚姻）。

当然，一个吠陀学生（梵行期）的达磨与首陀罗青年是无缘的。

---

① 马塞达（Masada），古犹太的山顶堡垒，公元73年，1000名犹太教信徒在此为15000罗马军征服，除2名妇女5名儿童以外，全部犹太人自尽以免被俘。——译者

② 约瑟夫斯：《犹太战争》，第7卷，第341—357页。Y·亚丁：《马塞达》，1966年伦敦版，第226页。

130 家居期(户主)这一主要人生阶段(实际上所有其他人生阶段都取决于这一阶段),是由所有瓦尔那合乎理想地结婚时达到的，这种婚姻应该在年轻人完成学术训练(若有的话)后马上举行仪式，这表明他进入到完全承担起社会责任的阶段。结婚是一个几乎必须履行的人生阶段。宗教与社会的压力使其实际上不可避免。人们被建议起码生育一个儿子，两个儿子则更好，以便至少有一个儿子可以前往伽耶，在那儿举行灵验的、使逝去的祖先获得永久福祉的葬礼献祭。① 如果未能生育合法婚生的儿子，成年男子应以一种被认可的方式为自己和父系祖宗收养一个儿子。在观念上，对祖宗的神圣责任和继承他们遗产的权利是不可分的。

在考察社会秩序时，奴隶是不可忽视的。奇怪的是，我们注意到，对他们作为一个社会等级，"瓦尔那人生各阶段的行为准则"(它称奴隶为两足的畜牲)却只留下极少甚至完全没有篇幅，而满足于规定一个婆罗门是不能被奴役的，除非他悖离了绝尘期中的身分或放弃其权利。经历这一人生的最后阶段在理论上适用于每一个选择过遁世生活的前户主，但实际上它成为一种靠布施过活的资格，自然，只有白痴才会逃避这种生活。尽管有奴隶存在，但从理想的观点看来，他们并非社会的一部分。就奴隶所处的地位和命运，尤其是"生"而为奴者的情况而言，人们会看到印度社会伦理的阴暗面。② 但是即使是关于他们境况的极端的例子，也有其合乎达磨的一面。一个年幼的孤女在自卖为奴以求糊口时，她会承诺，假使她因主人责罚而自杀，便是犯下了重大罪过。③ 在饥荒年

① 葬礼献祭(Sraddha)，根据种姓传统在死后第11到31天之间举行，以后每隔一定时期也要举行，敬献水与丧葬饼，并向婆罗门施舍，供养死者使能早日得到超度。——译者

② Y·朗热尔：《奴隶制问题的思考》，BEFE-O，51(1963)，143—94。

③ 《莱卡帕达蒂》(Lekhapaddhati)，第44页。(译者按：《莱卡帕达蒂》是一种文献汇编。)

份买童为奴乃属善举的情况下，被买者的自杀或以自杀相要挟的残余权利似乎理应受到契约的限制。

人们关注的达磨中最具政治意义的部分，是与罗阇有关的部分。比较好的是刹帝利，他的达磨可以概括为“征服和保护”。必须有一个国家来为他安排他的职责。按照传统理论，当构成国家这一有机体的所谓 7 大要素(saptanga)俱已齐备时，国家便存在(并且能够存留下去)了。这 7 大要素是：国王本人、官僚等级的大臣、都城、农村地区或居民区、国库即税收管理机构、军队，以及至少一个盟国。人们承认，既然所有这些均为构成国家的要素，那么强调其中任何一个而贬抑其他都将危及这个有机体。提到国家，需要运用达磨和“阿尔塔”(artha)两门学科。后一词指的是政治学和经济学。考提利亚的《政事论》事实上是关于公共事务行政管理方法的唯一一部内容充实的作品。① 例如，摩奴和述祀氏的法典中论述国王的义务和权力的章节就受到政事论知识的影响。凡在这两 131 种学科相互抵触之处，人们都期望统治者遵从正义去处理，而不是以政治手腕行事。人们认为，政治所再三强调的诡诈应置于正义的支配之下。

政治学，在佛教徒笔下被嘲讽地称为“刹帝利的学问”(khattavijja)，即不受限制的机会主义；基于目的正当、手段也就正当的看法，在任何政治阴谋中都含有最低限度的正义。在我们的资料中，完美而正义的国王明显地受到过分的描绘，这一事实是很说明问题的。据说，不管国王是怎样非凡的人物（我们要回到这个问题），国王的职能都已由神先定。摩奴说，②“他(造物主)命令刹帝

---

① 这部典籍及其译文现在只应查阅 R·P·坎格利教授的译本，在 H·沙尔费的书(威斯巴登，1968 年版)和(有保留地)T·R·特劳特曼的书(莱顿，1971 年版)中刊印的专家发现对它作了修改。

② i，89。

利，保护人民，赠送礼品，贡献牺牲，学习吠陀，摒绝欲乐。”最后一条听来不无诙谐之意，因为制定一则否定的训条如同是一条肯定的箴言，相当清楚地暴露了历史上的状况。

国王的任务是建议(无疑也是要求)实行一定强度的教育。摩奴在另一处说道，①“统率军队、王权、司法部门和治理整个世界的，只有他一人，他懂得吠陀知识。让他在其领土内行使正义(偏离职守的国王将受罚而被打倒)，对敌人严厉惩处，对朋友心口如一，对婆罗门宽厚仁慈。”国王的责任是如父亲般保护良民、严惩为非作歹者。史诗指出国王的14条“过失”如下：不信神，虚伪、急躁、疏于视事、遇事拖拉、不识圣贤、怠惰、耽溺于五感官享受，对国事独断专行(不与干练之臣商议)，就教于不谙政治者，对已决之事迟迟不行，不保守国家机密，不行吉祥之事，对各方面事业同时并举。

为了维护达磨，需要一个官僚机构(它的官员被怀疑是腐败的，因为正如考提利亚所说，谁能分辨出水中之鱼是否在饮水)要求有充分的王权，服从国王的命令是绝对必要的，不管这些命令是否反复无常(如同《佛本生经》故事令人相信它们往往如此)。甚至在服从之后似乎也不容抱怨。“不服从国王颁布的法令的邪恶之徒应受处罚，甚至被处以极刑……”“凡国王依据其君权为保护臣民，为人类的最好事物所作的一切皆为正当的。……”“如同丈夫总应受到妻子们的尊敬……君王也总应受到臣民的尊敬，即使他是昏君也一样。”“国王是通过虔信(或前世的苦行)才拥有其臣民；所以，国王是主人，国王的臣民必须服从他的训条，而且(犹如从父亲那里)他们从他那里得到自己的财物。”②

---

① xii, 100。

② 这些段节摘自那罗陀的《普拉克尔纳卡》(Prakirnaka)节。

国王周围是一片华丽，显现出令人瞩目的耗费。他的献祭象征着国家的五谷和牲畜有赖于国王的存在和国王的本性。罗阇代表着丰产、力量和成功，土地(诸婆罗门和神的土地除外)和每一种生产性行业的很大一部分产品(最理想是六分之一)应毫不吝惜地上交国王。象苦行者这样不事生产的人士则与国王共享他们的精神成果。国王本人犹如8位神祇，对有些思想家来说，他似乎是由这些神祇的属性所创造的。他应向人民广施福利，就象因陀罗向大地倾洒雨水(典籍中往往将因陀罗与国王同等看待)；他应征课赋税，如同太阳吸取湿气；他向各处派出密探，如风一般无孔不入；他用责罚之杖控制着所有的臣民，犹如死神阎摩最终征服一切人；他必须惩处邪恶之徒，如同伐楼拿用绳索缚住罪人；他把光明带给臣民，使其欢欣，好似满月令人喜悦；他愤怒地惩治罪犯，诛杀奸佞，就象烈火焚毁一切；他要赡养臣民，一如大地哺育众生。①

132

达磨借助于迷信的象征手法支持国王，但它对国王的要求却极为务实而周密。罗阇被看作是一座基础广阔的司法和行政权力之金字塔的顶端。一家之长以其普遍接受的强制性权力依照我们已经评述过的理想治理其家庭。倘若他不是如此，亲属们便会试图强迫他履行职责。对于习俗是否认可他的行为，可能还有一些争议。社会道德上的恶行，以及其他许多罪行，也由一个类似的机构来处置。父亲可以对他的妻子和佣仆处以罚金，而且，在延误将罪犯通知官府可能导致司法行政玩忽职守时，丈夫有权杀死奸夫。② 虚构的受委托的权力使处于负责地位的人对维持治安、镇压犯罪和补偿受害者负有重大责任。人们相信，印度教社会得以构成的较小的大家庭中沉闷气氛产生出许多个人的问题一直鲜为人

① 戈沙尔：《印度政治思想史》，第164、273页。

② 维杰纳内斯瓦拉论《述祀氏》ii，286。

知，直到爆发一个耸人听闻的事件（诸如一个儿媳妇自杀等），才使公众注意到那些隐秘的罪恶。

在前古典时代，罗阇领导战争，执行刑事审判；他们挥舞棍棒以击退侵略者，取得领土，处决或致残罪犯。罗阇即一切人类正义之源泉的看法是后来出现的；直到近世，以军警权力为一方，婆罗门（而不是专职行政官员本身）的法学和法论知识为另一方的两者的区别一直存在。所以，法规提出强制一位有过失的父亲要依靠相应的舆论。如果不可能达成和解，一个不按常规行事的人便会受到村庄、县、最后是国家的查禁。国家注意到此类情况是很缓慢的，通常又倾向于把责任委托给地方官员，一旦引起了国家注意，便可怕了。

因此，维护纪律开始于家庭，假若做不到这一点，便提交特别召集的高级人员处理。书籍中讲到地方法庭（puga）、行会法庭（sreni）和部落法庭（gana），这些古老的名称是特指地方的、世俗的法庭。书籍中提出，法庭成员应该公正不阿。完全没有严格法的观念。甚至到今天，在正式法庭之外，也是以达成和解为目标。[①] 无论发生什么事情，甚至国王也不欲蒙蔽公正原则。作为解决争端的指南，达磨有其内在的公平。公众所憎恶者，不能成为达磨。人们避免单凭经验的方法作出决断，而赞同相互调整，即使多次休会也在所不惜。然而，这一经“法论”学说检验的事实并没有出现。这些情况使人们设想能有一个理想法庭和理想环境来发现真理，又设想能有一个适用于应付这种情况的有灵活性的法律体系。“法论”中的许多法规都显得含混，或者直截了当地为法官提供各种选择；对违法者毫不掩饰地规定苛刻的刑罚，掩盖着一种体制，在这

① 《村会正理（Nyaya Panchayat）研究组的报告》（印度政府司法部，1962 年），有一个有价值的历史方面的章节。

种体制下，许多坏事是由于在法律之外的情况下人群相互作用造成的。

在保护财产权、阻止偏离种姓法规时，国王及其代理人花费大量时间处理实际存在的和假想的对破坏社会秩序的行为提出的控告。忙于这些事务的国王必将得到福佑。那些控告案例可能是一门筹划中的社会地位还不平等的阇提之间的亲事；可能是有人认为市场价格高得不合理；可能是要求一个教派应得到同给与对等教派相当的捐助；也可能是控告一个种姓在公众集会上决定采用僭越的称号。在一切司法审讯中，一句古代箴言起着作用，即诉讼的四步是达磨、法庭惯例、习惯法和国王敕令。以时序在后的统率时序在前的，是一条不言自明的原则。这些就是法律的最早来源，但是国王不能否决达磨的观念，在其抽象意义上随着时间的推移而发展。中世纪的评论家，甚至一些晚期的传承经材料将那条古代箴言看成是论证的方法，因而歪曲了词意。

在维持国内秩序、防御外敌入侵、策划进攻邻国君主，并在统治者的圈子内找到自己的地位，按治国方策的理论在这些统治者中发现他的天然盟友和敌手时，国王得到来自各方面的援助。受过训练的人员在官员队伍中比比皆是，他们的官衔并不使我们有很大兴趣。以国师(purohita)即罗阇的家庭祭司为首的国家各部门，包括负责战争与媾和、国库、象军、登记和档案、城堡、市场和娼妓(王室收入的一项重要来源)的部门。朝廷设有大臣会议协助国王理事。国王有权提升大臣进入这一会议，但不幸的是，他几乎不可能使他们退出。绝对效忠于贤明君主及其家族的理想，产生了与君主有世代联系的大臣世家。这些大臣的设置是以采邑代俸禄。他们不宣誓效忠，与国王之间也没有互惠之约；因此他们可能成为骚乱滋事的臣属，封建领主(没有一个真正的封建制度)也有可能登上王位。依照论述治国方略的典籍的劝告，这些大臣是据 134

其学识、能力和品德而遴选出来，并受过暗探的考验；但是，除了他们的忠心，没有别的什么东西能防止他们与王室的晚辈成员进行阴谋策划，甚至支持外国国王。国王有义务与大臣、尤其是德高望重的大臣商议，但决不受他们劝谏的约束；所以，不得人心行为的责任完全应由国王承担。正如我们所知，废黜国王的可能性决不是完全没有的。[①] 世袭大臣们的处境比国王的更为安乐，因为所有书籍的介绍都说国王经常受到暗中监视：同一些书籍对甚至正直的明君也给予告诫，要他保持警惕，切勿信任任何人。不过，一个失败的叛逆者将付出惨重的代价，因为国王的报复将毁灭他、他的家族、仆从和他的一切。

我们已经提到的司法权的行使，在理想上是受婆罗门顾问辅佐的刹帝利法官的职责；书籍中规定了司法顾问的资格，以任何标准衡量，这一资格都令人称道。但在乡村中，一切决定都由村议事会作出；村民应受这些决定的约束，因为达磨要求，即使(是一个不可接触者)在会上无权发言，即使他的意见没有得到普遍接受(这往往用来代替多数票)，他也要服从按理说自己是其中一员的村议事会所作出的协议。[②] 在理论上，村民出席村议事会，而罗阇——村民在远方的"父亲"，则通过虽系确定、却不大有形的宗教纽带与之相关。"法论"要求罗阇对地方的决议要认真对待，这是毫不为奇的；如果事涉习惯法，就要对这些决议进行调查和登记。国王本人的命令，即前文提到的敕令同样记录存档，以备将来查阅。

假若村庄能制定附则，国王通过敕令颁布法规，那么似乎随之而来的就是社会进步，形成其法律和法规以适应社会发展。相反，一些观察者则强调两方面的停滞状态。有一个时期，人们曾经想

① 《摩奴》，vii，111—12。

② 《摩奴》，viii，219。参看德列特：《印度的宗教、法律和国家》，1968年伦敦版，第6章。

象，达磨会不允许有成文的法规，但这一看法没有根据。发自宫廷的敕令实际上是“法论”本身仔细考虑到了的，其实例有“这些货物不得出口”和“这几天不可屠宰牲畜”。实际上，政事论认可侵略者兼用高尚的策略和卑鄙的手法，又把超凡的目标和权宜的目的之间的冲突和对开明的权宜之计有明显利益结合起来。在奸诈行为得逞后，国王可以通过苦行来净化自己；而一次外交失败则可使他失去自己的王国，使他先前的臣民蒙受离乱之苦。在战争中或关于策划一次战争，“法论”本身并不意味着为国王制定财力和行政能力的计划。

因此，达磨有它自己独立的存在，不能为了适应各种看法和场合而进行调整。我们应当更仔细地调查其起源及它与世俗法律的关系。在细节问题上，已确定的理想不是明确的指南，“法论”必须遵循习惯法。[1] 当这样记载下来的习惯变得过时了，论师(sastris)或导师便感到有权省略许多传承经、即古老的箴言或天启的陈述兼带有灵感的哲理性和伦理性的资料，而使“法论”更名符其实，特别是使人们认为是摩奴所编的法论成为杰出的记载法律的工具。另一种方法是，假如他们保留这些传承经，他们便以暗示一种更适合当时的含义的方式解释它们而使其有效。[2] 达磨为何物，是由导师、而不是由书籍阐明的，这是一种为人珍惜、并成功地得到维护的特权。摩奴告诉我们，一个由10名、3名，或者在必要时仅由1名就品德和学识而言均完全合格的婆罗门组成的委员会，便可对一项法律（无论是仪式上还是精神上的）或对司法问题作出权威

135

---

① N·C·森-古普塔：《古代印度法律的演进》，1953，特别是第329—335页。又见R·林加特：《印度古典法律》，伯克利，加利福尼亚，1972年版，第2部，第2章。

② 关于法理学家的作用，参看《让·麦凯尔蕴论著……》，艾克斯-普罗旺斯地区，1970，第215—224页；德列特：《法论和法律文献》，威斯巴登，1973年，第3、52、53页。

性、有约束力的决定。① 对这样的决定不得上诉，尽管显然有王室法庭作为复审的最高法庭，在那里，最具资格的印度博学家们可以对"法论"作出"最终"解释，以适应案情的需要。在任何情况下，国家本身不能对达磨重作解释。一个完全确定的习惯法或一道真正的敕令可以在某类特殊案件或某一特定的诉讼中对达磨有背离，但只发生于如果法庭的注意都在前者，而且还对这个问题的精神方面没有任何联系时；至于既属"正义"、又为"法令"的问题则是不可更易的。由人民同意的立法是不存在的，我们已经看到的关于公众所憎恶的不能成为法律的规定只具有暂时的、有条件的效力。从一开始，"法论"就一定是以有专业解释者和政府机构无权使它受到过多特别的干预为前提。反过来，这又须以一个多样的社会为先决条件，这个社会也许与外界不相往来，但它远不是一个部落或氏族。最美好的一切已由祖先在很久以前发现，他们显然是由启示而获得的；他们的洞察力和经验能满足后世子孙的需要；人们认为，学问就应专注于对那些设想为禁令全集遗下的断简残编进行整理、系统化和合理化。争论只限于现时的说法是否对往昔所取得的成就进行了正确的评价。

这样一种关于社会及其政府的理论，对于任何现代意义上的进步都没有留下余地。相反，我们的当代社会状况处于无法避免的从黄金时代一个阶段又一个阶段的衰落之中。显而易见，古代传承经中保存下来的关于与一个不具性功能的男人结婚的妇女可以取消这一婚姻的"进步"法规，被13世纪的法律百科全书《旃得利迦法典》② 认为出自比当时更早的时代，到了作者本人所处的时期已经无效。印度现行宪法中貌似"社会主义"的"指导原则"会使

① xii，110，113。

② 《旃得利迦法典》(Smriti Chandvika)，为12世纪末13世纪初的德瓦纳·巴塔(Devanna Bhatta)所作的法律汇编。——译者

那个时代的男人目瞪口呆。考提利亚本人在任何地方都未提出过，一个地区的资源应该为了国家利益得到最大限度的利用；他也没有提到个人应该最大限度地使用其获得的权力或才干。的确，他曾建议国王应榨取农民，使之尽其所能地缴纳正规的赋税，但那是另一回事。对许多产品实行王室垄断的政策和为避免不正当的竞争对市场价格进行的控制表明，政策的目标在于达到平衡，而不在于进行任何前途不测的冒险。个人依其在一个集团中的成员资格决定其重要性，而所有的集团无不是相互依存的。举例说，聚财是商人集团的职能，他们的生活十分节俭，而罗阇的权利则是任意将商人的财物据为己有，再将货币投入市场流通。罗阇又反过来承认对偶尔出现的发觉自己无依无靠的不幸者（倘若他不是贱民）所负的责任。而且，罗阇宛如一条渠道，通过这一渠道，各集团维持其平衡，那些没有集团保卫自己的人本身也得到了保护。

136

一个集团从罗阇那里非分地得以增长权势，会驱使其他集团站到争夺王位的对手方面去。鉴于稳定才证明国家存在的正当性，国王须如"法论"无休止地告诫的、应有所约束、丝毫不助长自己宠幸的人，因为一位罗阇被另一个罗阇所取代是再简单不过的事。我们听说过傀儡罗阇，他的印玺证实其世袭大臣的行为；还听说过显贵之间的阴谋，直到其属意的人登基即位时方告结束。① 归根结底，这一体制的目标是最大限度地提高一个心满意足家庭的成员个人的精神涵养。他没有野心，又得到不受妒忌和免于不正当有力竞争的保护，他满足于合法的获得，指望国家有机会以今世的好事换取来世得到更高福祉的资格。实现这一前景的全部责任都在于国王——一个未得到应有同情的人物。

① 波罗王朝的缔造者瞿波罗和帕拉瓦·帕拉梅斯瓦拉跋摩二世就是例证。德列特："印度教帝国"，载于《让·波丁学会文集》，31(1973)，565—596。

政府机构很适合于它的有限目标。如果臣民的福利得到保障，如果各种姓守其本分，圣贤们严修苦行，献祭正当地举行，贵族和有闲者衣饰华丽地到各处漫游，商人积聚无数的财富，而劳苦大众忍气吞声地过着不平等生活，那么，就免除了无形的伤害和敌人的进攻，罗阇也就安心了。①大群密探向他报告各种弊端和密谋。国王拥有的三种传统的力量中，最基本的是哪一种呢？是他的计谋力量？他的物质资源？还是他的个人精力？我们已经看到了他惯常出现的“过失”。他需要所有这些力量以履行其职责。小的罗阇无需精心策划间谍活动，也无需官僚政治。他有议事会，如同后来较大的王国依靠的代表地方居民的会议（萨帕或萨米蒂②）。在吠陀137时代，氏族会议在战争与和平问题上向国王提出意见。当时的妇女可能实际上充当了顾问，这在古典时代几乎是不可能期望的。在那时，妇女拥有自己的财产权，但只有在破格的情况下，才承担公众的责任。

后来，国王的代理人屡屡出席地方上的集会，颁发往往由秘书处拟定的批准活动的谕旨。小的单位的治安是靠当地名门望族与朝廷命官之间微妙的相互关系来维持的，那些国王的官员包括从村长到县长和税务官，他们已经常为我们所提到。税务官员协助、但并不一定担负地方自治的责任。牵制与平衡、武力的威慑，尤其是实力的显示，使得百姓安分守己。官吏听命于统治者的口谕和诏书，受习惯法、也受达磨的约束（假定官吏不腐败）。村民会议以达磨的最基本意义、习惯法的内涵体现出的人民良心为准则。

这个对国王的服从是以什么为基础呢？我们已经知道，在远古

① 大意类似、能说明问题的引文系引自《摩诃婆罗多》xii，78，9—17。由D·H·H·英格尔斯在“古代印度的权与法”中引用，载于《古代东方的权与法》增刊第17号，美国东方学会杂志（1954年）。

② 萨帕（Sabha）为长老会，萨米蒂（Samiti）为人民大会。——译者

时代，君王的权力是受限制的。尽管他是人类丰产之“神”，但在政治上，只要部落不曾为了自身获得对异乡人的统治，国王的作为就更多地是应一时之需，而不是必需如此。但是，从对王权之存在所作的各种不同解释，可以明显看出，当时人们对这一权力还感到迷惑不解。照考提利亚的说法，君王在作战前夕讲话时，应指出他与军队共享大地的物产，并指出他和大家一样，都是受人之命。但是，难道有人真的相信国王是由臣民任命、或是国王认为自己的权力来自他与臣民达成的一致或协议吗？

《摩诃婆罗多》中载有关于这个问题的丰富材料。它谈到一位远古的君王向众神和圣贤起誓说，他将实行公正的统治。但这并非臣民选举领袖，也不是君王专门向臣民作出许诺。关于违背这类诺言会有什么后果，没有提到。的确，对于每位君王登位时应受到欢呼曾有过暗示，但自由选择的因素正在消失。吠陀中的“持宝者”似乎是远古时代拥立国王的人，可能只具有象征性或礼仪性的职能；无论如何，这表明一个太遥远时期的君王的卑贱随从人员在讨论中是难以解决问题的。无疑，古代对威望和天生的领导能力的优先选择，与后来的世袭原则结合起来，必定使王族中最可敬的成员受到登王位所必要的拥戴，但从“法论”中对国王滔滔不绝的劝谏中可以看到，君王的最高权力与他最有势力的支持者们的赞同，维持着一种不稳定的平衡。

显而易见，一位稳坐江山的君主具有神认可的权力。不断重复的理论称，国王是臣民的佣仆、以税赋为其薪酬，这同我们已经提到的与因陀罗认同的说法相配合，同传说中关于诸神在危机中的干预产生王权的说法相配合。据说，普里图① 是由于圣贤的抱怨

---

① 普里图(Prithu)，据说是第一位神权帝王。世界一度发生饥荒，他曾迫使大地女神(Prithiri)再度丰产，因而女神得到他的名字。——译者

而被众神立为国王，因而他只向众神起誓。在另一个传说中，人民相互约定，请求大神梵天给他们提供一位君王。这两种说法都见于《摩诃婆罗多》。的确，在佛教作品中，提到了神秘的国王摩诃萨马塔，他的名字所指的就是契约。他迎合当时的风尚，将刹帝利的地位置于婆罗门之上，得到众人的拥戴而被立为王，这些人违法乱纪日甚一日，需要刹帝利瓦尔那保护他们。但即使在佛教传说中也没有暗示国王的职务由公众规定、公众可以干预他的日常事务、或者公众中的任一部分，如贵族，有权得到国王的优遇。一位国王必须"取悦于人"和国王的职责由神规定这样两种观念合在一起，几乎难以调和，这表明这些说法是视不同场合的要求而使用的。

但是，国王不得人民的赞同便不能行使职能，尽管人民没有适当地组织起来表达与他不同的看法。同样，各种各样的意见都承认王权的宗教一面如此广泛，以致于任何国家都必须有某人能够代表它，而与有些古代社会不一样，印度是由同一人保持宗教和政治首领地位。罗阇一生中在维护达磨和解除或防止苦难中所起的作用，就产生了这两方面的解释。

这就使权力属于何方及其正当理由是什么这些问题被搁置起来。关于脱离常规的习惯法中的自我意识，在个人意见和观点的表达中很丰富，它容忍信仰和伦理方面的新奇事物，印度文献没有提出证据表明这些问题曾得到过探索；目前也举不出实例（可能总会有戏剧性的发现！）来证明有人深入研究过政治哲学。这或许可以用缺乏我们在本章开头提到的冲突来作解释。君权似乎得自人民的信托；君主的宗教地位有赖于他的君主身份。人民的信托是无条件的，倘无不受约束的处理权限，信托就没有意义了。与此相反的思想提出国王有权反对臣民、臣民也有权反对国王，会使人产生误解，而达磨支配着一切的观念只不过是出于无知。事实上，权力起源于一个种姓社会所产生出的事态，国家是这种事态的征

兆和作用。为了保持种姓不可或缺的平衡，需要细致的调节性干预。人们设想，一种固有的特征，是抱有一个永恒的意图和目的，在这个基础上的约束便合理化了。没有一个思想派别会怀疑王权来自超凡的权宜之计，或者出于国家的绝对需要。国家领袖有尽可能广泛的处理权限，这种权限在损害了最终目标时，就会发生革命。

那些目标本身是种姓社会合理化的产物。我们已经知道，那些目标与理想联系在一起，这些理想一般称作达磨、财富、肉欲，最后是解脱即"免除轮回"、"得救"。实行个人各自的达磨之可能性是对国家的检验；罗阇巨大权力的正当性仅仅在这一范围狭小的要求上得到证明。用现代的话说，这似乎是为了一个颇为脆弱又属臆测的安全感付出了高昂的代价。但我们必须记住，在直到较近时期的整个印度历史中，他们的这些目标和要求，是由一个民族能忍受痛苦的坚韧耐性所铸就，这个民族但求温饱，视富贵如过眼云烟。相形之下，在许多方面仍遭鄙夷的异国理想，则为舒适、自由、职业打算及个性（用通俗的话说即个人）留有余地。从《政事论》中找到的那些劝告，按印度标准看是不道德的，因而就要得到调和。因为，没有物质利益，达磨便无从实行，肉欲亦不能满足，而无此则不能繁衍子孙以敬奉神灵和祖先，解脱本身也就处于危险之中。从心理上看，对解脱的需要在理论上和历史上解释了古代印度政体的一切方面；现在，随着对"解脱"的向往的日渐淡化，我们看到了价值观念的更新和对国家的不同概念。

139

我们此刻考察的背景，可以很好地阐明在别处提到的印度文明的特征。几乎不能指望罗阇联合反对外敌或意识形态方面的对手，只有一位皇帝才能组织防御对抗这样的敌人。一个新罗阇的出现并不因其为罗阇而令人惧怕，因为甚至一位外国统治者依然是一位罗阇，① 只有他要使臣民改信不同宗教的意图才会取消这一

① 印度学前们在1817年莫顿的Montrious第547、548页提到的他们的报告中称

承认。在各种制度均为防止集团扩张而不顾个人的社会里，各集团之间的阴谋或竞争是不妨事的，更不必说个人之间的了。社会上最高的社会部门并不代表受竞争的私利所驱使的某个人。① 在罗阇提供的安全伞之下，宽容不会造成紧张局面，偏执也不会产生非人道的情景；激情只限于个人，并倾向于个人的不朽。不否定达磨基本要求的看法得以盛行，循规蹈矩的行为或态度比提出个人看法更为重要。虚伪、自欺，只在集团之内才有意义的道德、一个片断而非整体的社会概念，这些都适合于一个教义不具绝对价值的国家，也没有镇压不藐视现存秩序者的机构。

同样，这一制度培育了这样的观念，即认为破坏种姓纪律、道德上有过失，与其说是由于个人之错，毋宁说是国家之错，认为正如国王必须归还被盗而未能找回的母牛的价值一样，所以他也必须惩治奸夫；否则罪责的一部分就归于他本人。强调这一观念，是惟恐（或许有经验证实这种担心是有道理的）政治权力的撤除，会使所有其他人都变成盗贼和通奸者。印度尊重秩序、习俗、制度，并不同时需要相信这些东西必定有理，也不必询问必须要有制度这一设想是否有理。一个人可以争论，而且人们的确作了争论：兄弟的一妻多夫是否合乎达磨，但没有人会反常到对于婚姻、财产只能存在于文明的政治生活即国家中产生片刻的怀疑。

另一方面，印度承认个人有权努力逐渐改变命运为他安排的处境。因而宗教运动具有极大的重要性。这些宗教运动占有自由主义运动在西方占据的地位，在那些自由主义运动中，政治改革和科学进步齐头并进。然而，对于印度即使存在着沉重的剥削却未出现普遍的改革斗争，还有另一种解释，这或许是其本身即为该体

140

中印刷度公司为"罗阇"。

① 瓦尔马：《印度政治思想……研究》，第189页。

制之一部分的一种理论，即那些认为国王无权征收赋税（由于他忽视他们的许多请求）的人当然可以逃往他乡生活。如果抱怨不能使税额保持在行得通的限度内，那就总存在这种补救办法。的确，移民不久便会隶属于与他们所离弃的一样的邦，但这一完好地保持到19世纪的迁居可能性，却成为要调查这一体制内在弱点的理由。

言论自由（假如不是在国王面前发言）和行动自由得到认可；宣传鼓动知识性理论的自由也同样，无论这些理论是否影射现实。就“自由”这个词的现代意义而言，财产自由或选择职业的自由和在特定环境中选择生活方式的自由，看来从未为人们所企望。一个人选择自己方向的自由似乎意味着不安全、[①]意味着混乱和大鱼吞食小鱼时，或按另一种解释，即脍炙人口的鱼的谚语（matsya-nyaya）所说，人们被象鱼一样置于炙叉上烧烤时的可怕情形。[②]印度人的理想预料到了不安全，而政治权力将他们从不安全中拯救出来。在这样的背景下，人们通过对个人及社会美德的身体力行来寻求自己的精神慰藉；而离开了这样的背景，美德便难以成为人们热心追求的目标。令人感兴趣的是，那种对原始混乱状况的恐惧一经确实消除，一种对改革、对基本权利和公民自由的爱好便会切切实实地进入印度人的心中，而且，就最近的历史所显示的情况来看，它们在印度的持续存在似乎与不重陷混乱的坚定意向不是没有联系。

① 斯贝尔曼：《古代印度的政治理论》，第99页。

② 象其他印度俗语的片断一样，这一谚语流传到境外，并重现于犹太法典的文献中（G·F·穆尔：《犹太教》第2卷，第114—115页），又辗转最后经由斯宾诺沙，在欧洲政治思想中占据了一席之地［S·冯·普芬道尔夫：《自然与民族法》（De Iure Naturae et Gentium），Ⅰ.ii.3,5.］

第12章 科学

H・J・J・温特

141 亚洲科学史研究的目前情况是既有希望又有期待。几十年前，欧洲的历史学家还满足于把穆斯林的科学看成仅仅是希腊科学的遗产，他们倾向于不必对更远的东方进行考察；而对于印度，作为其科学成就译介者的H・T・科尔布鲁克，几乎是1817年以来绝无仅有的一人。中国则仍然是一个不解之谜。现在，O・诺伊格鲍尔对古代天文学方法所作的批判性评价，为我们的研究工作提供了新的背景。穆斯林的科学文献手稿虽然有大量运用希腊几何学和推理方法的实例，但也揭示了一些希腊文化中没有的新发现。近年来通过考古学研究以及对另外的手稿进行搜集和考察，印度科学的复杂性质得到了进一步的阐明。最重要的是，李约瑟的不朽著作[①]第一次对中国科学史作了完整而系统的阐述。

纵观许多世纪以来科学发展的过程，我们见到了一个知识积累的整体，亚洲诸民族都以各自的研究方法为这个整体作出了独特的贡献。但是，我们也面临相互交错的传播情况，这使我们对这些科学发现的解释更加困难和捉摸不定。在研究印度科学的时候，[②]我们只能比照有时尚有争论的目前的年代顺序，以考察这些传播的情况。尽管如此，我们还是看到了一部引人入胜的历史，这

---

① 李约瑟：《中国的科学与文明》，迄今已出版1—3卷和第4卷1、2、3册，剑桥版，1954—1972年。

② 也见J・菲利奥扎特：《印度医学的古典理论》，国家印刷局，巴黎，1949年，序言第1页。

部历史确实因其神秘莫测而更增添了人们对它的兴趣。

I

使科学史历史学家感兴趣的本地最早文明，是那些以旁遮普的哈拉巴和信德的莫亨焦-达罗为中心的所谓的印度河流域文明。从技术上说，其突出的特点是它的标准化：城市建设按照类似棋盘的同一设计，使用统一规格、① 烧制得很好的砖，家用陶器按规范的形状和容积用陶轮操作而成。所有这些又说明已经采用了划一的度量衡制度。在旁遮普、信德和南俾路支，也许还有马克兰的各个遗址，② 确实搜集到了大量用杂质的灰燧石精确地刻制而成的立方体砝码，其重量按如下的比例：1：2：8/3：4：8：16：32：64：160：200：320：640。

这样的砝码系统在古代世界是独一无二的。可惜在这些砝码上没有出现象哈拉巴文字（这种文字属象形文字，但尚待译解）中那样的数码，所以当地人的数学成就基本上还是一个未解之谜。显然人数不少的商人阶级业已产生，商业算术通过他们得到了发展，但象同时代埃及那样的学术成就，无疑一方面已开辟了途径，一方面又受到了限制。然而可以看出，上述比例制可能是以古代印度"数字占卜术"中的一个重要数字③16为基础，而某些其他的数字则是通过逐次加倍或对分而得到的；还有令人感兴趣的是三分分数的运用，以及大数字中十进位方法的产生。事实上，进一步研究印度河流域文明的度量衡制，可以发现长度计量中的十进制划分，如把13.2英寸的一"英尺"分成十份。从城市的规划和建筑可以清

142

① 一般为 11×5.5×2.5 英寸。

② S·皮戈特：《迄至公元前1000年的史前印度》，哈蒙德斯沃思，1961年，第181—183页。

③ 在一系列的砝码中这个数字被发现为等于13.64克。

楚地看出，对简单的几何学和基于两种长度单位(1“英尺”约合13.2英寸与1“腕尺”约合20.6英寸)的测量，已有足够的知识。

从所有这一切中固然可以得到一些有趣的联想，但是如果依靠这些不充分的证据作出无根据的推测，那是不明智的。我们甘愿再加上三项实用性的成就——建造带有砖砌“检修孔盖板”的主排水道；栽培棉花和织造棉布；制造铜、青铜和铜砷合金。总的图景显示出，由于一种固定不变的极权主义制度，次大陆经历几个世纪而形成了一种标准化的技术。

Ⅱ

可以说，雅利安人入侵北印度(约公元前1500年)标志着印度河流域文明的终结。从此以后，印度科学的发展将受到思辨的和哲学的精神影响，一般地说变得更加丰富，并超越哈拉巴、莫亨焦-达罗和昌胡-达罗等地的有限技术成就。从《梨俱吠陀》的颂歌中，可以见到对印欧人征服者生活方式的最早记载。他们承认并虔诚信仰一个至高无上的神。他们意识到，在显得转换多变的自然界现象的背后，存在着一种永恒的原则，或者说事情发生的次序。皮戈特[①]告诉我们，《梨俱吠陀》时期的战车有中央辕杆和轭状的马具，即所谓笼头加肚带的马具。这样套马不但马匹感觉不适，而且从机械学上看也是效率低的，但仍广泛运用于印欧人殖民的地区，正如荷马时代的希腊和凯尔特人的英国。虽然哲学已逐渐有所发展，但对于主要自然力的人格化却继续沿袭，如太阳神苏利耶和火神阿耆尼。最初只是用草皮堆成的献祭祭坛，发展成了精心设计而成的建筑，这需要算术和几何的计算。

---

① S·皮戈特前引书，第276—281页。第280页上按比例绘制了精确的平面和侧面正视图。又见S·D·辛格：《古代印度的战争，专论吠陀时期》，莱顿，1965年。

人们普遍认为，吠陀文献仅仅向我们提供了有关印度科学早期阶段的片断情况。最明智的作法是，依据某些晚期的著作，如考提利亚的《政事论》、《准绳经》、《阇罗伽本集》及最后的《太阳悉昙多》①，为我们提供得到确认的整体性的知识或学说，来进行总体的评价。我们暂时假设《梨俱吠陀》的年代为公元前1500—1400年，那就会面对一个浩瀚无际的时间海洋，其中不规则罗列的小“岛”提供了一些方位，只是到欧洲基督纪元开始之后，关于印度科学的知识才有了坚实的基础。

最早专门论述天文学的资料或许是《竖底沙吠陀分集》。这部著作的文本多错讹，形式简节，可能从公元前 5 世纪起即已存在；从这部著作中，人们能学到测算 27 星座中新月和满月的位置的规则，测算每 5 年中有一年为 366 日的岁差的规则。每 5 个太阳年有 67 个太阴月，因此，如果视其为等同于 62 个朔望月，那么只要在每一循环中略去第 31、62 两个月，就能得到一年 12 个月。古代的这种太阴—太阳计算体系，在印度被广泛使用，也见于耆那教文献。《鹧鸪氏本集》②（与《梵书》即祭司仪式书同一时期）较早地提到星座，全部列出了它们的名称，这些名称到公元前 8 世纪或 7 世纪必定已得到承认，③至迟到 6 世纪时便必然存在。古代使用的三种互不依存的天文学参考体系是，埃及的黄道度，美索不达米亚的黄道带，以及二十八宿即月球在星体运转中所占据的 27 或 28 个位置，其中的最后一种大约同时出现在印度（作为星座）和中国（作为宿）。④在这一早期阶段，没有证据说明它们不是独立发展

---

① 《太阳悉昙多》通译《太阳手册》。悉昙多(siddhanta)，指关于天文学与数学的科学论文。——译者

② 《鹧鸪氏本集》，iv，4，10。

③ 《迦塔伽本集》(xxxix，13)列出另一27星座表，《慈氏本集》(ii，13，20)和《阿达婆吠陀》(xix，7)列出28星座表，均支持这一说法。

④ 关于维吾尔文本，藏文本，见W·佩特里：《印度科学史杂志》第1卷，第2部分，新德里，1966年，第83—90页。

的；但是如果人们要寻找一种共同的起源，唯一的可能性是，月球位置说源出于约公元前1000年古巴比伦的天文学，这个概念经过伊朗而传播开来；在《古兰经》以前的时代，它们作为星座（al-manazil）重新出现在萨珊王朝伊朗的后继者阿拉伯人中，这个看法可作参考。

古代印度的宇宙论，一般根据的是正方立体说，兹引述C·P·S·梅农的一段话① 即足以概述这个基本概念：

> 首先，地球基于一个正方形，有一角朝南，形状象金字塔，由许多同中心的正方形台阶依次向上垒积达于一点（确切地说，达于一个小正方形）；其顶端即是妙高山②，一个随着本身上升而逐渐扩大的金字塔，与垂直面成小角，围绕着这座山即是在水平面上形成一些类似的正方形的太阳轨道，太阳平面的上方，是具有同样轨道的月球平面。我们可以想象，这上方是逐渐增高的不同星体的平面，正如（印度教徒的）《毗湿奴往世书》的描述；如果这些星体原本也是正方形轨道，我们就应当具有这些星体轨道的原始概念：这些轨道形成了一个代表天堂的金字塔逐级上升的台阶。

与这种早期妙高山宇宙论相联系的是一系列数字，如通过细分正方形或长方形而得到4，12，28，60。采纳这个体系与其说是由于天文学的需要，倒不如说是由于数学的需要。因此，28的一个“正方形”轨道，可以用围绕原初的边为6的正方形（包括36单位正方形）的若干单位正方形来表示，在每个角增加单位正方形即（4×6）+4，便画出了月球所座落的位置的几何图形。

144

后期的妙高山宇宙论（见于耆那教经文），采用圆作为基本形状。这种根本改变始见于《太阳读本》（或许在公元前200年成

① C·P·S·梅农：《古代的天文学和宇宙论》，伦敦，1931年，第94页。

② 妙高山（Mount Meru），象征神仙居住的仙山，梵文作Sumeru，音译据《大唐西域记》，作“苏迷卢山”，又作“须弥”、“须弥娄”，意译是妙高山。——译者

书），在这部书里，地球被描绘为以妙高山为其中心的一个圆盘，北极星直接地在其上方。围绕地球的是7个同一中心的海洋和大陆，行星的共面旋转则沿妙高山自东向西。在《赡部洲读本》中又前进了一步，即以圆周率为基础对这个圆形作了详细的几何图形和与之有联系的计算，直径 $=\sqrt{10}$。关于弧长、矢和弓形弦都得到了数字结果，在某些情况下还要求解二次方程。虽然耆那教经典文献很难确定其年代，但在数学和天文学领域都已出现一些有用的经文。①

妙高山在佛教思想领域也占据中心位置，正如巴利文经书②《舍罗僧伽》、《清净道论》、《萨埵苏利耶阿伽摩经》和《胜者庄严》所叙述。在洋面上只可以见到妙高山的一半，在它与这一体系最外围的圈（称作宇宙石的岩石山岭）之间，有7个石环和7个海洋，海洋上的“水”是那么稀少，连孔雀的羽毛也不能漂浮在其上面。这幅图最是精心制作的，因此，尽管这些也许是令人好奇和令人感兴趣，但要进一步深入就只会使人陷入庞大的数字和与事实无关的空幻思考。按我们现时的观点看，佛教思想最重要的成就是因果律，因果律最初主要涉及人的行为，但后来却引起研究科学的哲学家的兴趣。③

说到耆那教和佛教的宇宙论，就必须提到更以原子论著称的原子（paramanus）学说。原子可以群聚而组成分子，耆那教徒和胜论派信徒所设想的原子是永恒的，而佛教徒所设想的原子（包括

---

① 例如G·蒂包特：“论《太阳读本》”，孟加拉亚洲学会杂志，49(1880年)，107—27，181--206；B·达塔：“耆那教的数学学派”，加尔各答数学学会会刊，21(1929年)，114。

② 见G·P·马拉拉斯克拉：《锡兰的巴利文经典》，皇家亚洲学会，伦敦，1928年；M·H·鲍德：《缅甸的巴利文经典》，皇家亚洲学会，伦敦，1909年；还见巴利文经典学会的期刊，伦敦。

③ W·麦克戈文：《佛教哲学手册》，卷1，“宇宙论”，伦敦，1923年。

在自然现象观中）则循环地出现和消失。在附加于《长部经典》[①]的《坚固经》(Kevaddha Sutta)中，我们还发现，所有的物质最终都是由四种元素即火、气、水和土形成的。在《慈氏奥义书》中，于这四种之外又增加了一个非物质的和到处渗透的第五种“元素”。在 145 《阿毗昙心论》中十分发达的原子论（公元3世纪时已译成中文），体现了业已存在几个世纪的一种学说的精粹。但麦克戈文倾向于认为，耆那教和佛教的说法都不是始初的，而可能源出于胜论派。不管起源如何，它是印度的，似乎不依赖希腊的留基伯和德谟克利特的理论。[②]

为了更多地了解印度各族人民在公元前最后几个世纪的世俗活动，人们必须寻求不同于许多宗教和形而上学著作所提供的那种知识，而值得庆幸的是，1909年发现了考提利亚《政事论》的文本。[③]这部论述治国之策的杰作系旃陀罗笈多·毛里亚皇帝的首相考提利亚所撰，皇帝在位统治的年代为约公元前321—300年。这部著作或许从孔雀王朝的原作加以发挥，并且包括了约公元前100年其间的经济和技术参考资料，是关于陆路和海路交通、农业和灌溉、矿石和采矿、植物和药物，而尤其是关于机械装置[④]等的一个知识宝藏。书中提到了兵器和建筑机械装置，而主要强调前者；一整章专用于叙述兵器系统，机械装置被分为固定的与机动的

---

① G·S·P·米斯拉：《早期佛教中的逻辑方法和科学方法》，皇家亚洲学会会刊，伦敦(1968年)，第1—2部分，第54—64页；T·W·赖斯·戴维斯和J·E·卡彭特：《长部经典》，三卷，巴利文经典协会，伦敦1889—1910年，1947—1960年重印。

② 奥卢森注：瓦坎人信仰火、气、水和风，并回溯到古伊朗的马兹达克教派。下面我们将讲到印度关于风的理论。O·奥卢森：《穿过未知的帕米尔》，伦敦，1904年，第199页。又见P·拉伊：《印度科学史杂志》第1卷，1号(1966年)，1—14。

③ R·沙马夏斯特里：《考提利亚的政事论》，第3版，迈索尔，1929年；R·P·坎格尔：《考提利亚的政事论》，第1部分，孟买，1960年。

④ V·拉加万：《古印度的机械装置》，印度文化研究所，班加罗尔，第2版，1956年。

二类；尽管人们往往只能猜测它们的操作方法，但从书中可以清楚看到下列重要叙述：包围战，象在战争中的作用，投弹的装置，燃烧的投掷物，使用合成的易燃物质，（这说明当时缺乏火药）等等。为了促进耕作，建造了灌溉渠和人工水库，例如索拉什特拉（卡提阿瓦）的吉尔纳尔湖。在锡兰，也有与它们极相似的巨大"储水池"，最初是早在公元前504年国王槃陀瓦苏在首都阿努拉达普拉附近修的阿巴耶水库。① 继位的国王槃陀迦阿巴耶，于公元前5世纪后半叶在同一地区，修建了阇耶水库和伽弥尼水库两个更深的"储水池"。象在印度一样，做这样巨大的水利工程一直继续到中世纪时期。对于这些巨大的遗址，其中有些周长竟达40英里，人们不能不感到惊异。从这个大王朝的第一任国王维阇耶即位起的500年间，农业取得了惊人的进步。这里务必记载学者们对乔治·特纳的谢意，他在佛教僧侣加莱的帮助下找到"疏"（tika），并克服难以想象的困难，于1836年出版了《大史》三分之一篇幅的英文版，该文本使我们得到关于这些早期公共事业的历史知识。

《政事论》时期和公元初几个世纪的机械，或为对日常生活有用的器物，如瓦里器（variyantra），也许是用于清新空气的一种转动洒水器，诗人迦梨陀娑在其剧本《摩罗维迦和火友王》中曾提及；或为自动装置和玩具，如亚历山大城的希罗、拜占庭的菲洛以及维脱鲁维等人所叙述的那些东西。②早期泰米尔文献中提到耶槃那人（他们常是工程人员），还提到南印度与西方、尤其是在奥古斯都时代的商业交往，都说明印度人已熟知希腊和罗马的思想。尽管波阇在其文章《建筑论与建筑》（Samaranganasutradhara）中，说明经过精巧分类的机械的许多技术性能，提到操作各种旋转木马时 146

---

① R·L·布洛埃：《锡兰古代的水利工程》，3个部分，科伦坡，1934—1935年。

② 参见例如H·J·J·温待："穆斯林的机械学和机械应用"，《努力》15，（1956年），25—8。

使用齿轮，并一般地述及机器作用力的和负载的大小数量，但我们却没有见到如同在希腊机械学中那样的科学规律。也许相当突出的是，耆那教的物理学中不存在超越时间而显现作用或变化的力的概念，但正如原子论一样，必须根据当时的哲学来看待这一点；把太多的看法塞进对早期经文的理解中去是错误的。

古代印度的数学，对用 10 的幂来表示大数，数及其因子的性质，把时间分成最小的单位等，都显示了早期人们的兴趣。在《吠陀本集》、《梵书》和《经书》，史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》以及《神通游戏》(本书述及 10^{53})中，都曾出现这些大数的幂。其中特别有意义的是《百道梵书》，它列举了 720 的所有因子，多达 24 个，在说明 360 昼夜包括 10800 穆胡尔达(muhurttas)后，继续运算以 15 相继乘 4 次直到极限的一瞬间（即布勒纳，pranas)。在《歌者奥义书》中出现“积”(rasi)这个词，使人忆起古代埃及人使用过同样的概念。它显然是后来成为许多学生负担的代表未知数 X 的粗浅起源。

对于数学史历史学家来说，最重要的著作当是《准绳经》①，它是《仪轨经》的组成部分，述及建筑举行吠陀仪式所要使用的祭坛。作为晚期的著作，《准绳经》总结了前几个世纪的知识，并出色地描述了耆那教派数学以前的印度几何学的成就；而且，在寺庙崇拜代替古老的火祭祭坛后，这几何学的传统便告终止，②并逐渐被“解析”的发展所取代，印度数学家正是以“解析”著称的。在很可能具有祭司特点的大量文献中残存有 7 部《准绳经》，其中的 3 部特别有价值，即波迭衍那、阿帕斯坦巴和迦旃延那的文

---

① B·达塔：《苏尔巴学》，加尔各答大学，1932 年。

② B·达塔：“耆那教宇宙志中的几何学”，《数学史的资料与研究》，B部卷 I(1930 年)，245—254。

本。[①]他们论述了这样一些问题，例如，正方形和长方形的作图，边与对角线的关系，等积的正方形和长方形的作图，等积的正方形和圆形的作图，与正方形和长方形等积的三角形的作图，以及等于二个或多个已知正方形的正方形或等于二个已知正方形之差的正方形的作图。在这方面我们要注意两个饶有兴趣的公式，它们可以算出正方形的对角线和面积等于圆的正方形。因此，据波迭衍那和阿帕斯坦巴的说法，为了算出对角线(dvi-karani)[②]，需"加边长的$\frac{1}{3}$，再加(这$\frac{1}{3}$的)$\frac{1}{4}$，减它(即$\frac{1}{4}$)的$\frac{1}{34}$。"这就得出$\sqrt{2}$的值 147

$$1+\frac{1}{3}+\frac{1}{3\cdot4}-\frac{1}{3\cdot4\cdot34} \qquad 即\ 1.4142156\cdots\cdots$$

离现代运算的偏差只在小数点后的6位数。

波迭衍那说："要想测圆的面积，就要把它的直径分成8等份，然后把8等份中的一份分成29等份，略去29等份中的28等份，减去这29等份的$\frac{1}{6}$，再减[③]这(最后)的$\frac{1}{8}$。"[④]下列公式最后可算出圆的半径(r)与等积正方形的边(2a)的比数：

$$a=r-\frac{r}{8}+\frac{r}{8\cdot29}-\frac{r}{8\cdot29\cdot6}+\frac{r}{8\cdot29\cdot6\cdot8}$$

在建筑祭坛(vedi)如隼形火神祭坛时，要求在不同层次有许多形状、大小不一的砖，我们在其中就看到成为后来印度代数学显著部分的那不确定的问题的起源。B·达塔在考察了耆那教的规

---

① 参见如V·沙尔马：《迦旃延那准绳经》，贝纳勒斯，1928年；D·室利尼瓦萨恰和V·S·纳拉辛哈恰：《阿帕斯坦巴准绳经以及卡帕迪斯瓦米、卡拉温达斯瓦米和桑达拉拉加的评注》，迈索尔大学，1931年。

② 是面积为原正方形二倍的正方形的边，在数学上这通常是不尽根；因此，dvi-karani的意思是$\sqrt{2}$，tri—karani的意思是$\sqrt{3}$(B·达塔：《苏尔巴学》，第188页)。

③ 这里作"减去"(less)，与下列公式中的"+"不同，似有误。——译者

④ 波迭衍那：《准绳经》，i，59。

范文献及卡帕迪斯瓦米和卡拉温达斯瓦米的注释之后，也倾向于认为，在《准绳经》时期便了解了$\sqrt{2}$的无理数性质。

最早期的古代印度医学，主要见之于《阿闼婆吠陀》的圣歌。吠陀中表示治疗符咒的词 bheshaja，也出现在《波斯古经》中，拼作 baesaza 或 baesazya，这表示它们有一个共同的雅利安起源。它是一种"心身"治疗法，是哲学体系的一部分，是在控制身体和灵魂的疾病时，世俗医生和祭司分别起各自作用的一种配合。前雅利安土著的知识和习惯做法被吸收进来。莫亨焦-达罗拥有古代东方最好的卫生设施，它可以为其浴室和排水系统而自夸，并且无疑影响到个人卫生。守护长生不老药的万丹塔里神，成了求得男性生殖力、长寿以及保证得到它们的医疗术的智慧源泉。他以妙闻的形象，作为医药的神圣权威而赫赫有名。因此，我们不能将这样一种体系与当代医学教育相比拟，因为当代医学教育凭借几门精密的科学，但我们却能察知至今仍使用的一般医疗和外科治疗中某些特征的开端。所以我们发现从事医务工作的人，以个人的榜样教导其弟子，把新鲜的观察和思考与经验和传统相结合；到公元 148 1 世纪，普遍使用的专门外科治疗器械包括 20 种刀和针，30 种探针，20 种管状器械和 26 种敷料品。①

印度医学的理论基础是形而上学，它因而受到传统和脱离其他科学的制约。生命起源于原初之水，微观世界的人不可避免地受宏观世界各种力的影响，② 因此种种相貌便是这影响特殊体现

① H·R·齐默尔：《印度医学》，约翰斯·霍普金斯出版社，马里兰州，巴尔的摩，1948 年，第 82 页。

② P·J·德什潘德、K·R·沙尔马和 G·C·普拉沙德："妙闻对矫形外科学基本原理的贡献"，印度科学史杂志，卷 5，1 号(1970年)，13—15；L·M·辛格、K·K·塔克拉尔和 P·J·德什潘德："妙闻对外科学基本原理的贡献"，出处同上，第 36—50 页；见 J·菲利奥扎特：《印度医学的古典理论，她的起源及与其类似的希腊理论》，国家印刷局，巴黎，1949 年，Ⅷ章。

的结果。在《往世书》中热病是恶魔，产生于消化不良（疾病最普遍的原因）。因为一般而言，疾病或归因于机体失调，或归因于超人的力进入机体，所以要是医生治疗无效，就必须诵祈祷文，并上供奉品以取悦于闯入者。人体健康状况的维持，靠三种体液——粘液、胆汁和气息（即呼吸）保持正确的比例。① 这正确的比例则靠适当的饮食达到，难受的气候是重要考虑。体液是生命力的形式，并与宏观世界即人体之外的神力即动因相当；因此，存在于胸腔和肺部的粘液，不论稀薄和浓稠都与月球相关。印度教的阐释认为气息在体液中有首要的意义，因为它似乎支配着身体的原动力；由前雅利安的瑜伽到吠檀多哲学，都发展了气息论即生命呼吸现象的理论。② 这是一种忽视肺的呼吸论。事实上，阇罗伽③ 认为，肺和腭是携带水通过人体脉管的源头。妙闻的体系与阇罗伽所叙述的脉管体系一起存在，但它却假定肚脐为源头；由此发射出的管状脉管中，每一种体液（现已有四种）各占 175。因此其总数“共有 700 个管状脉管。象菜园和稻田由运水沟渠系统灌溉一样，身体便靠这些脉管滋润和维持……它们涌出的根源是肚脐……象辐围绕着轮毂一样，管状脉管则围绕着肚脐。”④

忽视适当的饮食会导致体液的平衡失调；体液受到激发，溢出其正常渠道侵入别的范围内，因此而产生疾病。饮食和病理学的基础是印度的六要素论，⑤ 这六要素看来与希腊的 glyky（甜的）、liparon（脂肪，油多的）、stryphnon（又酸又涩的）、halmyron（咸

① 第四种体液血是后来增加的，阇罗伽和妙闻的著作中都曾提及。

② 在瑜伽著述《护牛颂》中列出的多达 10 种。

③ 阇罗伽，vi,5；A·C·卡维拉纳和 P·S·卡维布沙纳：《阇罗伽本集》，加尔各答，1890—1911 年。

④ 妙闻，iii.7；卡维拉杰·K·L·比沙格拉纳：《妙闻》，加尔各答，1907—1918 年。《妙闻本集》，焦肯帕梵文研究所，30．4 卷，1963—1964 年。

⑤ 要素（rasa）即味觉，六要素据《阇罗伽本集》（Ⅰ,1，64）为 madhura（甜）、amla（酸）、lavana（咸）、katu（辣）、tikti（苦）与 kasaya（涩）。——译者

149 的)、pikron(苦的)和drimy(辣的)相符合。[1] 传统确认一个精心制作的原则，即某些食物中的要素(质或味)与体液中的特殊物质是一致的。一部内容广博的药典视传统治疗法为神圣。在治疗病人时，用各种草药配成万能强效的秘方，每味草药都有特定的疗效。这些药物的效能，被由婆罗门从业者用符咒召唤的超自然力所加强，他们自称与双马童、医神阿斯温兄弟有特殊关系。蜂蜜与长生不老药(甘露)合在一起，具有异乎寻常的医疗价值。

印度医学的另一重要特征，是没有认识脑的疾病的任何尝试。古代在这个领域的研究，人们无论如何都不能指望有很大进步，而这种忽视的原因却在于一个这样的假设：意识、思想和情感的中心是心脏，这是荷马的著作中也有的一种普遍认识。[2] 阇罗伽[3] 确实提到了精神病，但在本例中却被这种一般的说明所掩盖，即"激怒的要素"充溢而进入携带"精神素材"的特殊脉管，或者恶魔的进入。

吠陀医学文献中提到的疾病有：腹泻、热病、浮肿病、结核病、肿瘤、脓肿、麻风和某些皮肤病，以及先天的疾病。浮肿病是原初之水的神伐楼拿所降的病，阇罗伽后来记载了关于黄疸病的诊断和治疗，[4] 但病因却被说成是存在产生黄色的恶魔。

根据对这个领域里的传说所作的研究，历史学家发现了一个不可辩驳的事实，即古代印度医学的源泉是普纳瓦苏·阿特里耶的口传学说。据佛《本生经》记载，医生阿特里耶曾于佛陀时代在呾叉始罗从事教学。好象是他的6个弟子首先以百科全书的形式记下了这些知识，但其中只有2人的文本即贝拉和如火的文本仍

① H·齐默尔前引书，xlix；J·菲利奥扎特前引书，Ⅲ章。

② 见J·菲利奥扎特前引书，Ⅱ章。

③ 阇罗伽，vi，9。

④ 阇罗伽，vi，16。

然存在。在南印度发现了《贝拉本集》[1]不全的手抄本，它所揭示的同样的传统，在《阇罗伽本集》中有更充分的说明。《阇罗伽本集》是如火编写本的最终形式，是现存的公元前最后几个世纪印度医学知识的最好渊源。人们普遍认为，阇罗伽是公元1世纪或2世纪白沙瓦迦腻色伽国王的御医。

H·R·齐默尔根据鲍威尔手稿[2]的证据，提出可能有与贝拉和如火并存的第三个学派。这部最古老且未散失的医学手稿，是A·鲍威尔中尉1890年在中国新疆库车的一处佛教遗址发现的，据古字体考订，其年代当在公元4世纪后半叶，但内容包括源出于前几个世纪的材料，不仅有某些章节与阇罗伽的相符合，而且有几乎完全一致的药物处方。这部著作有趣的是没有提到阇罗伽；在说明印度医学渗入中亚方面，它也是有意义的。 150

正如阇罗伽所述，《寿命吠陀》(长寿的科学)没有提及外科，其范围仅仅限于内科。外科的发展，起始应归功于天才的妙闻，他曾在迦尸(即瓦拉纳西，贝拿勒斯)从事教学和开业行医。他把外科结合到一般医学领域中，建议在几个导师指教下从事广泛训练以取得经验，强调对于外科重要的是研究解剖学(解剖学在印度医学中是主要的薄弱点)，并努力对现有资料[3]进行严格分类，这些资料仍混乱而重复地存于分散的专题著作中。随着妙闻一起，还结束了象医专门的传统。[4]

---

① 《贝拉本集》，梵文本，加尔各答大学，1921年。又见P·拉伊："医学及其在古代和中世纪的发展"，印度科学史杂志卷5,1号(1970年)，86—100。

② A·F·R·霍尔勒：《鲍威尔手稿》，第1、2部分，《印度古代考察》，新帝国丛书22，加尔各答，1893—1912年。

③ 《妙闻本集》现存本的年代也许始于公元4世纪。

④ 摩诃提婆·西马那吉·阿普泰编：《养象术》(阿烂陀道院梵语丛书，xxvi号)，1894年；H·齐默尔：《象的游戏》，明兴(即慕尼黑)，1929年；弗兰克林·埃杰顿：《印度人关于象的知识，蓝喉之马丹加—娱乐》，康涅狄格，纽黑文，1931年；关于马医，见贾亚达塔：《治马论》，纳库拉：《疫马解治》，乌梅沙犹德拉编，印度藏书，加尔各答，1887年。

印度传统对医学领域的研究广泛地分为八个部分：a.疾病诊断和治疗；b.与整个人体有关的治疗方法，哲学的和伦理的方法。因此a项计有：需外科治疗的疾病；产科学；眼、耳、鼻、喉的疾病；因涉及整个机体治疗的体液失调而生的疾病；心理失调和源出于恶魔而生的失调；儿科学即由恶魔而引发的儿童的疾病；最后还有《寿命吠陀》的三个方面——药用毒品和解毒药、长生不老药和治疗男性生殖机能的药。b项更广泛，计有：机体的心理和肉体的健康；疾病的起源；在体液平衡方面的疼痛和疾病的性质；治疗或作用；治疗结果；关于病人的年龄、或季节的时间的影响；最后，从业者即医生的职业行为、诊断、方法和器械。它强调的是预防和早期治疗。

古代印度医疗文献中没有述及医院，但医院却随佛教的传播而发展。孔雀帝国阿育王的第二个石柱敕令（约公元前256年），庆祝了社会医疗的开始；公元4世纪的锡兰可以为一些医院和医疗服务而自夸。按王室的命令，每个医生都要为乡村服务；兽医医官则照料国王的象和马。在南印度的桑伽姆文献中，有在施药所治疗门诊病人的大量例证。[①]

151

Ⅱ

介绍了天文学著述《悉昙多》后，我们就可以不再叙述古代世界的科学了。诸《悉昙多》本身显示了从《毗坦摩诃悉昙多》到公元400年[②]的《太阳悉昙多》的转变，前者保留了吠陀分集的天文学，后者已多半证实是中世纪本地天文学的形式。[③]约公元505年，

---

① S·古鲁穆蒂："铭文拾遗：古代南印度的医学和施药所"，印度科学史杂志，第5卷，第Ⅰ号（1970年），76—79。

② 这是较早的时限。迟至公元1000年，它可能仍在继续发展。

③ 关于进一步的资料，见D·平格里：《梵文天文表在美国》，美国哲学学会译，第58卷，第3号（1968年），77。

彘日在其著作《五大历数全书汇编》中综述了五种悉昙多，分别取名为毗坦摩诃、婆薮施、保利莎、罗马伽和太阳等悉昙多，虽然他对最后那本书命名为太阳悉昙多显示了这种渐进的变化，但这部最重要的悉昙多一定是后来出现的。K・S・舒克拉最少列出了著名作者有关它的28种评注，其中大部分是用梵文，但也有两种用的是泰卢固文，直到18世纪早期，至少还有17种著作基本上以它的理论为基础；舒克拉著作的最新版本[1]包括帕拉梅斯瓦拉(公元1432年)用南印度喀拉拉语所写的评注。

讨论大多围绕公元最初4个世纪希腊天文学思想传到印度这个中心问题。[2]这一时期与《悉昙多》文献发展的时期相一致，而《罗马伽悉昙多》尤其显出希腊影响的迹象，一种显然存在于天文学著作，如彘日的《广本诞生占察法》和《三飞宿诞生占察法》中关于术语方面的影响。这也是帝制时期的罗马与喀拉拉和泰米尔纳杜沿岸商业交往密切的时期，包括奥古斯都时代和桑伽姆时代。[3]桑伽姆时代的泰米尔诗常提到耶槃那人，[4]他们是精通希腊科学或罗马技术的西方人，参与设计和制造机械、特别是兵器。当时希腊和罗马手工工艺或多或少的影响，明显地存在于北印度的铸币和雕刻中。[5]人们不应忽略笈多帝国与萨珊王朝时波斯的知识交往，波斯对天文学有过某些研究。[6]

---

① K・S・舒克拉：《太阳悉昙多，及帕拉梅斯瓦拉的评注》，勒克瑙大学数学天文学系，1957年。

② H・J・J・温特：《东方的科学》，伦敦，1952年，Ⅱ章。

③ R・E・M・惠勒：《帝国境外的罗马》，伦敦，1954年。

④ V・R・拉马金德拉・迪克西塔尔：《踝环的故事译本》，牛津，1939年；A・丹尼瑙：《踝环的故事译本》，纽约，1965年；P・T・斯里尼瓦萨・耶恩加尔：《从远古至公元600年的泰米尔人史》，马德拉斯，1929年。

⑤ W・W・塔恩：《大夏和印度的希腊人》，剑桥，1951年；J・马歇尔：《呾叉始罗》，第3卷，剑桥，1951年；R・E・M・惠勒："罗马与印度、巴基斯坦和阿富汗的交往"，提交O・G・S・克劳福德的关于考古学方面的论文，伦敦，1951年。

⑥ S・H・塔吉扎德：《东方研究学院公报》，9(1939年)，133—9；D・平格里："印

在天文学方面，泰米尔的传统特别有意义。据对罗马时期的两部希腊(写在莎草纸上的)文稿——它们似乎分别写于约公元100年和约250年[1]——的研究，以及对泰米尔计算时间[2]的方法的研究，O·诺伊格鲍尔指出，希腊文化时期巴比伦的方法在南印度持续使用到近代。陆军中校约翰·沃伦1825年的著作(书名是《时间测量：关于印度南部地区土著划分时间各种方法的学术论文集》)提出，他发现彘日的《五大历数全书汇编》中的行星论，与约公元前200年塞琉古的楔形书板行星论二者在数字上精确相近，中间阶段是希腊早期形式的天文学(多归功于巴比伦)，或许主要通过占星学文献而由罗马传入南印度。人们所作的运算，经过某种数字天像图直接预报天文现象，所以我们便称这是"算术的"传统。

由于托勒密的《伟大论》(Almagest)，我们触及到出于几何模式的一种新的和高度发达的数学演绎过程，这几何模式本身表示行星沿本轮或不正圆的轨道上复杂地运行。《太阳悉昙多》除使用起源于希腊的术语和(计数或计量的)单位外，在其行星的理论中还使用本轮模式。但有意义的是，它不包括托勒密太阴论的精粹或托勒密行星论[3]中"相同的论点"(punctum aequans)。诺伊格鲍尔于是成功地用现代术语归纳了充分发达的《太阳悉昙多》行星论的本质特征，因而他说，"主要思想如下：行星沿半径r的本轮运

度和伊朗的天文学与星占学"，《爱西斯》第54卷，第2号(1963年)，229—46。

① O·诺伊格鲍尔：《天文学论文》，P·Ryl.27, Kgl. Danske Vidensk. Selsk. hist.-filol. Meddelelser, XXXI, 2, 1949。努森-诺伊格鲍尔："二天文经"，社会学公报，隆德的皇家文学(1946—7)第77—78页。

② O·诺伊格鲍尔：《泰米尔天文学》，《俄西里斯》，10(1952年)；《古代的精密科学》，哥本哈根，1951年，VI章；还见《古代国际科学史》，第31号，巴黎，1955年，第166—173页。

③ O·诺伊格鲍尔：《行星理论在古代和中世纪天文学中的传递》，数学手稿，犹太大学，纽约，1955年，第7页。

行,它被保持在半径R和偏心距e的一个圆上,'传送'围绕着观测员。因此我们要应付两个变数:离"传送"远地点本轮中心的'平均距离'α,和决定行星在本轮的位置的'近点距离'γ。现在提出的问题是,列表显示α和γ这个相当复杂的功能。"① 印度人将角的正弦这一重要概念引进这个希腊几何体系,因此开创了我们可以称之为"三角"的另一传统。《保利莎悉昙多》和《太阳悉昙多》都包括一份正弦表。

人们若能记住存在达罗毗荼和雅利安两种成分,若能记住事实上存在算术的传统和三角的传统,我们就能依据泰米尔文和梵文所提供的资料来对印度天文学的发展提出适当的看法。

《太阳悉昙多》② 的各章论述:(1)行星的等速运动,(2)行星的准确位置,(3)方向、地点和时间,(4)—(6)日食月食的性质,(7)行星的会合,(8)星座,(9)偕日升和偕日落,(10)月的升落,(11)星相学部分论述的"日月的某些不吉利方面",(12)宇宙论、地理学和"创世性",(13)测量器,例如浑仪、漏壶、日晷指针,(14)计算时间的不同方法。人们假设了宇宙以地球为中心的体系,黄经从通过古城邬阇衍那的原初子午线计算。尽管输入了希腊思想,但就对这种外国知识的反映而言,《太阳悉昙多》的特征仍然是印度的:它吸收了似乎合适的东西,按适合它自己的思维方式来论述,同时还保留某些传统因素,例如计时(太阴日,tithis)的既定特点,它们是恒定的,等于平均朔望月③ 的三十分之一,这是一种也可以追溯到巴比伦的月和行星的经文的划分法;它用风这个术语来解释行星的不规则运动,在古代印度关于自然界的哲学中,风具

153

① O·诺伊格鲍尔前引书,第8页和附录。

② E·伯吉斯牧师的《太阳悉昙多译本》,P·甘古里和P·森古普塔编,加尔各答大学,1935年。

③ O·施米特:《关于日数的计算》,《半人马座》,2(1952年),140—80。

有一种有重要意义的特点，因此在《百道梵书》中，最小的时间单位是一瞬间（普勒纳），而在《太阳悉昙多》[1]中，我们看到位于黄道带（bhagana）、不见形状的"时间形态"，被称为会合（sighroccha）、拱点（mandoccha）和交点（pata），它们是行星运动的原因。

由大气带拴着这些东西的行星，根据其与大气带距离远近的状况，或在左边或右边，或向前或向后地被吸引到各自的位置上。

而且，被称为向前旋（pravaha）的风将行星推到各自的奔赴点（uccha）；由于向前和向后地被吸引，行星便以多变的运动向前行进。

当奔赴点是在行星前面的运行轨道的一半之上时，它吸引行星向前；同样，当它是在行星后面的运行轨道的一半之上时，便吸引它向后。

当被其奔赴点所吸引的行星是在运行轨道上向前运动时，它所产生的运动量被称为"过度"（dhana），而向后运动时，则被称为"不足"（rina）。

《太阳悉昙多》受到高度尊重并被广泛传播，它对中世纪印度天文学的发展产生了深远影响。须摩提（约公元 800 年）的著作在尼泊尔和喀拉拉都很著名，他在《太阳悉昙多》早期文本的基础上撰写了《须摩提檀多罗》和《须摩提伽罗那》，据他说，《太阳悉昙多》为尼泊尔天文学家编造印度历法提供了所使用的基本要素。公元 628 年与 966 年之间这个时期逐渐形成的后期文本，尤其在 12 世纪时获得了很大的声誉，那时作明第二曾引用它，马利卡朱纳・苏里先用泰卢固文、后用梵文对它作过诠释。

较为重要的印度天文学家的全盛时期大致为：圣使第一（公元 499 年），他的弟子拉塔德瓦（505 年），彘日（550年），梵藏（628年），作明第一[2]（梵藏的同时代人，圣使第一的弟子），拉勒[3]（748

154

① I 章，vv. i—ii；E・伯吉斯牧师前引书，第 53 页。

② K・S・舒克拉：《大作明论》（作明第一及其著作，第 2 部分），勒克瑙大学数学天文学系，1960 年。

③ 苏达卡拉・德维韦迪：《拉勒的施教》，贝拿勒斯，1886 年。

年)，曼朱勒(932年)，圣使第二[①] (950年)，室利帕蒂[②] (1039年，《悉昙多之冠冕》和《算术志》的作者)，以及写了重要论著《顶上珠悉昙多》的作明第二(1150年)。因为他们大多数也对数学作出了重大贡献，所以我们在下文中还会提到他们。

在中世纪时期，印度数学无疑是次大陆知识方面最优异的成就。[③] 印度数学与希腊几何学遗产一道，产生了一种分析式的有力方法，它不是建立在公认的原理、公设和共同概念上的演绎过程，而是直观洞察数的变化、数的排列形式和数的系列，从中可以看到归纳的概括，总而言之是代数而不是几何的方法。本地的这种才能幸运地一直存在到近代；什里尼瓦萨·拉曼努占(1887—1920)，他有非凡的记忆力和卓越的计算能力)认为，正整数是"人的朋友"。超越纯几何学局限的更广泛概括的追求，使印度人放弃了托勒密的计算圆弦的方法，而代之以计算正弦，因而创始了三角学学科。我们把分析方法的起源，归于探索数之奥妙的婆罗门数学家的哲学意识。在这一抽象过程中，出现了两个特别有趣的特点：较低水平的成就是十进制的完善，较高水平的成就是某些不定方程式的解法。

圣使第一是最初的印度代数学家，我们现有的他的数学著作，是他所撰天文学著作《圣使集》的一部分——仅仅33颂(slokas)。[④]

---

① 同上，《圣使第二的大手册》，贝拿勒斯，1910年。

② 巴布吉·米斯拉：《室利帕蒂的悉昙多之冠冕，及马基巴达的注释(公元1377年)，加尔各答大学，第1部分1932年，第2部分1947年；H·R·卡帕蒂亚：《室利帕蒂的算术志，及S·苏里的注释(约公元1275年)(加克瓦德的东方丛书，78)，东方研究所，巴罗达，1937年。

③ 有关原始资料，见S·N·森：《天文学和数学梵文著作书目提要》，印度国立科学院，加尔各答，1966年。

④ P·C·森古普塔："论圣使集"，加尔各答大学文学系杂志16(1927年)；W·E·克拉克：《圣使的圣使集》，芝加哥，1930年；K·S·夏斯特里：《圣使第一的圣使集，及青项的大疏(公元1500年)》，第3部分，特里凡得琅，1930—1936年。

他对天文学和数学都有深远影响，直到1430年，帕拉梅斯瓦拉还写过《圣使集》注释《阐明圣使》(Bhatadipika)。圣使的数学知识形式精简，看来主要是作为公元5世纪末这个学科的水平的一种准则，但显然出现了某些题目，例如，平方和立方根，简单的面积和体积，较简单的圆的性质，正弦，磬折形问题，算术级数，因子和初级代数恒等式；同时，π已定为 $3\frac{177}{1250}$(即3.1416)。代数于是被认定为一门独立的学科，整数的一次不定方程式有一般解法。《圣使集》的第三第四部分分别论述时间计算(kalakriyapada)和球面天文学(golapada)。后者的论述，在穆斯林天文学家比鲁尼[①]和纳西尔·图西[②]的球面三角学中终于结出丰硕成果。

155

圣使第一是出色的观测家，擅长天文学资料的分类，梵藏则是更优秀的数学家。梵藏以其《梵明满悉昙多》(628年)[③]而著名，人们在这部著作的第12和18章中能看到数学的重要发展，看到他的《精品集》[④](665年)及其补充《精品集后篇》。作环状四边形(即在一个圆的圆周上作有四边带角的图形)，是印度人在关于线即边线几何学方面取得成就的一个有趣的例证，他们着重考虑的是线而不是角。梵藏说明：

(1) 如果一个环状四边形的边长为a,b,c,d，它的半周长为

---

① 穆斯林天文学家受惠于希腊数学和印度数学，在某些方面他们又改进了这二者。见例如，比鲁尼：《马苏迪天文典》，3卷，奥斯曼尼亚出版局，海得拉巴—德干，1954—1956年；E·S·肯尼迪和艾哈迈德·穆鲁瓦："比鲁尼论太阳时差"，近东研究杂志，卷17，第2号(1958年)；H·J·J·温特：《穆斯林科学中构成影响的因素》，古代国际科学史，23—4(1953年)，171—192。

② A·卡拉塞乌杜里：《象限周边论著》，君士坦丁堡，1891年。

③ 苏达卡拉·德维韦迪：《梵藏的梵明满悉昙多与思维之捕捉》，据《梵学者》，N·S·24(1902年)梵文经重印。

④ P·C·森古普塔：《精品集，及普里图达卡的注释》，2卷，加尔各答大学，1934，1941年，"一部赏心悦目的天文学简论"。

s,那么其面积①是

$$A=\sqrt{(s-a)(s-b)(s-c)(s-d)}$$

（2） 如果同一四边形的对角线长为 x 和 y，那么对角线与四边形边线的关系可用"梵藏定理"表示

$$x^2=(ad+bc)(ac+bd)\div(ab+cd)$$

$$y^2=(ab+cd)(ac+bd)\div(ad+bc)$$

（3） 如果 a，b，c 和 p，q，r 分别是两个直角三角形的边长，则 $a^2+b^2=c^2$，$p^2+q^2=r^2$，那么要是作边 ar，cq，br，cp 的四边形，这个称为"梵藏不规则四边形"的四边形就会是环状的，它的对角线成直角相交。②

运用角的正弦(不是角)的较新概念，梵藏在其《精品集》论行星升落的一章第一节提出了如下表述的公式

$$\frac{a}{\sin\angle A}=\frac{b}{\sin\angle B}=\frac{c}{\sin\angle C}$$

上式的 a，b，c 是三角形 A B C的三边。

在穆斯林入侵信德(公元 712 年)时，梵藏的天文学著作已为印度西部的人所知，也为约 3 个世纪后在印度旅行的比鲁尼所知。这些著作无可怀疑是一种媒介，通过这种媒介，印度的天文学和数学在阿拔斯哈里发时期传给了阿拉伯人。③注重实际的阿拉伯人，则将所谓印度的数字及十进制、初等代数和三角学的方法传到了西方，但却忽略了他们似乎还不懂的负数的使用和包括不定方程式的高等代数。 156

中世纪印度数学可恰当地分为两个研究领域：根数算法(pa-

① 这个公式虽然出自《梵明满悉昙多》的总论，但它却是在摩诃韦拉的《算术规程》(公元 850 年)中首先详述的。

② H・J・J・温特：《东方科学》，伦敦，1952 年，第 47 页。

③ 所谓信地德(Sindhind)并未得到明确的认定。

tiganita)① 和因数算法(bijaganita)。前者主要包括算术和测量；几何学，在《准绳经》中几何学早已是一门独特的学科，现在扩大了研究范围并吸收了测量。提出这种说法的最早例子，也许见之于《巴克沙利手稿》，② 该手稿用古老的沙罗达字母③书写在70页白桦树皮上，1881年5月在印度西北部的白沙瓦地区一土丘中发掘出来。它的时代尚不确知；"数学"的时期早在公元3世纪，而手稿本身则迟至12世纪。因数算法主要涉及代数方程式的解法，包括的问题有比方程式中所求的更多的未知量。对不定方程式的这种研究，正是中世纪印度数学和中国数学的显著特征。

在印度，作明第二对不定解析的研究达到最高水准。他按粉碎器(Kuttaka)④ 的方法叙述一次方程式的解法，某一个量，如与一个已知数相乘，乘积在代数上增至一个已知量，其和或差都可以被一个已知除数除尽而没有余数，即得到符合方程式 $ax \pm by = c$ 的 x 和 y 的整数值。

下列二次不定方程式

$$ax + by + c = xy$$

以及

$$ax^2 + c = y^2$$

梵藏已作过研究，但一般方程式

$$ax^2 + bx + c = y^2$$

用循环法求解，则在一定程度上受作明第二的影响，这使他的名字

---

① 见室利达拉恰里亚的《根数算法》，K·S·舒克拉编，勒克瑙大学，1959年，第vi，xv页。

② G·R·凯：《巴克沙利手稿》，印度考古调查局，新帝国丛书，第43卷，第1、2部分，加尔各答，1927年；第3部分，德里，1933年。

③ 沙罗达(Sarada)字母，为克什米尔的古字体，类似天城体，今仍为那里的印度教徒使用。——译者

④ H·T·科尔布鲁克：《代数学，及出自梵藏和帕斯卡拉的梵文算术与测量》，伦敦，1817年，第156页。

在数字理论史上永世长存。[①] 回忆作明第二在约 12 世纪中叶已取得这样的进步是有益的；17 世纪和 18 世纪欧洲人独立的研究，直到约 1770 年才由于欧勒和拉格朗热[②] 的著作而达到完成。 157

使人快乐的《嬉有章》和《因数算法》，是作明第二《顶上珠悉昙多》的组成部分，自它们编写成章以来便得到广泛使用。按阿克巴的敕令，1587 年出了《嬉有章》[③] 的波斯文译本；1635 年为沙贾汉出了《因数算法》的波斯文译本。《因数算法》的有趣之处在于，它包括一个不同于欧几里德Ⅰ，47 定理的毕达哥拉斯定理的证明。欧几里德的演绎证法，是在一个直角三角形的三边外作正方形，而作明的图（或许其终极源出自中国汉朝时期的《周髀算经》）不是演绎法，只是简单的实际证明，这证明表示，2 个已知正方形可以这样切割才会使各部分重新合成第 3 个正方形。[④]《嬉有章》后来得到那罗延天所写的《月光算数》的匹配，这是一部以论述魔方[⑤] 而著称的著作。在 17 世纪暹罗人的数学著作中，反映了印度人对魔方的兴趣。[⑥]

---

① 见 H・J・J・温特：《东方科学》，Ⅱ章；D・阿普泰：《作明第二的因数算法，及克利希那之纳万古拉的注释》（约公元 1600 年），阿烂陀道院梵文丛书，普那，1930 年；H・C・巴纳吉：《作明第二的嬉有章》，加尔各答，1893 年；G・P・德维韦迪：《作明第二的顶上珠悉昙多》，梵文和印地文，第 1，2 卷，勒克瑙，1911 年，1926 年；M・贾：《作明第二的顶上珠悉昙多，及里希辛哈之瓦萨纳沃尔蒂卡的注释（1621 年）和穆里什瓦拉之马里吉的注释（1635 年）》，第 1 卷，贝拿勒斯，1917 年；H・T・科尔布鲁克前引书，第 172—178 页。

② 欧勒（Euler，1707—1783），瑞士数学家。拉格朗热（Lagrange，1736—1813），法国数学家。——译者

③ H・J・J・温特和 A・米尔扎，孟加拉亚洲学会杂志，科学，第 18 卷，第 1 号（1952 年），1—10。

④ 见欧几里德：《几何原理》，Ⅰ・托德亨特编，序言，T・L・希思爵士，埃弗里曼再版，伦敦，1955 年，第 266 页；李约瑟：《中国的科学和文明》，第 23 卷，剑桥，1959 年，第 22 页；H・T・科尔布鲁克前引书，第 222 页。

⑤ 那罗延天・潘迪特：《月光算数》，英国太子妃帕瓦纳（Bhavana）版本，政府梵文书院，贝拿勒斯，第 1 卷，1936 年；第 2 卷，1942 年。

⑥ 德・拉・路贝尔：《暹罗王国素描》，第 2 卷，第 235—288 页；《关于印度人的魔

所谓印度—阿拉伯数字的历史，有内容广泛的文献。印度现有的关于零的第一个铭文证据，是约公元 870 年瓜利奥尔的波阇提婆铭文，而说明数位值的使用要早得多的记载出自柬埔寨(604 年)、占婆(609 年)和爪哇(732 年)。还有，683 年柬埔寨的一处铭文用小点(bindu)表示零，而 686 年班加岛的一处铭文则用封闭的圈表示零。无疑，这些都是印度影响东南亚的结果，这情形恰如佛教长期交流时(大约 350—1050 年)婆罗门典籍传到中国，或东土耳其斯坦的历法经文源于梵文，或在迦腻色伽时代印度思想在希腊人、伊朗人和于阗的中国人之中的早期传播。至于唯一的起源问题，由于篇幅的限制，我们也许要引用李约瑟的一段恰当的假说，“可能十分有意义的是，印度较古的文献干脆使用‘空’(sunya)这个词，正好同中国筹算盘上的空格一样。”①

在中世纪时期，佛教徒婆拜他(也许 8 世纪)继承了阇罗伽和妙闻的医学传统，他在其《八科精华集》② 中综述了医学的八个方面。在药方中使用矿物和自然盐类被放在重要地位，在大众医学中出现了这样的药方书籍。③ 医学与化学密切相关。炼丹术成了密宗神秘主义不可分割的一部分。整个密宗时期(约 700—约 1300 年)和后续的医疗化学时期(1300—约 1550 年)，水银这专门学科逐渐发展，在炼丹术士龙树的《丹宝制作》(Rasaratnakara)和湿婆密典《丹海》(Rasarnava)中，该学科主要与长生不老有关；而在《丹宝集论》(Rasaratna Samucchaya)和其他一些同类论著中，它便

158

力问题》，阿姆斯特丹，1714 年。

① 李约瑟前引书，第 3 卷，第 11 页注。

② L·希尔根堡和 W·基尔菲尔：《婆拜他的八科精华集，古印度时期的医学教科书》，莱顿，1937—1940 年；K·福格尔：《婆拜他的八科精华集》，其藏文版前 5 章，柏林，1965 年；又见 A·B·凯特：《梵语文学史》，牛津，1920 年，第 510 页。

③ 见例如，伊丽莎白·夏普：《印度医药处方八百年古籍》，摘自古印地语，伦敦，1937 年。

成为对水银的疗效和金属化学性质[1]更实际的研究。印度的炼丹术随佛教的传播于8世纪初传到西藏，[2]见之于大藏经《甘珠尔》和《丹珠尔》。在金属冶炼方面，早在4世纪和5世纪时技术能力已达到显著水平；在比哈尔的苏丹甘杰铸造了纯铜佛像，在德里附近完成了焊接锻铁成形的铁柱，这些都不能不引起最高度的重视。[3]

Ⅳ

天文学中穆斯林的仪器技术传统，在印度一直存在到18世纪中期。[4]由几代波斯和阿拉伯工匠完善，并由莫卧儿皇帝贾汉吉尔统治时期(1605—1627年)拉合尔[5]的伊萨·宾·阿拉哈德家族的精湛工艺完成的星盘，为摩诃罗阇萨瓦伊·贾伊·辛格二世(1686—1743)服务的天文学家们，将其使用于他设在德里、斋浦尔、乌贾因、瓦拉纳西(贝拿勒斯)和马土腊的天文观测台。[6]尽管贾伊·辛格的主要天文学家是印度教徒贾甘纳特，他却充分应用了欧洲人和穆斯林的思想。特别是他的砖石建筑的大型象限仪和日晷，在印度尚没有望远镜时，仔细仿效乌卢格·贝格的撒马尔罕天文观测台所创的先例，建造得达到了最高的准确度。就更简单的标准而言，在婆罗洲[7]由安置在地上的一根垂直的杆(余切式)作的日晷标竿，已带有插在杆顶附近的一根水平的短片(正切式)。

---

① A·P·C·拉伊:《印度古代和中世纪化学史》，P·拉伊编，印度化学学会，加尔各答，1956年。

② 拉伊前引书，藏文经，第449—456页。

③ 进一步参见印度科学史杂志，第5卷，第2号(1970年)，第Ⅹ—Ⅻ节。

④ H·J·J·温特:《天文学中的穆斯林传统》，《努力》，10(1951年)。

⑤ J·弗兰克和M·梅那霍弗:《印度莫卧儿帝国的星盘》，海德堡，1925年。

⑥ G·R·凯:《贾伊·辛格的天文观测台》，印度考古调查局，新帝国丛书，第40卷，加尔各答，1918年。

⑦ 李约瑟前引书，第3卷，第286页。

刻着天城体字母、出自尼泊尔的新款式牧羊人的时杖，现代作家在别处已有叙述。①

159

18 世纪后期和几乎整个 19 世纪，居住在印度和东南亚的欧洲人，为他们周围自然史的新领域所激励，开始对本地植物群和动物群进行描绘和分类。因此，随着莫卧儿宫廷画家②、特别是贾汉吉尔（他本人也是一个热诚的自然主义者）赞助的乌斯塔德·曼苏尔的杰出现实主义之后，由于精确记录的要求采取了更准确的艺术形式。从这一时期开始，印度、中国和欧洲美术家的优美绘画便留存下来。③

印度在本世纪必定会产生她的皇家学会会员。我们以下述三人来结束本章，他们的名字是C·V·拉曼爵士，J·C·鲍斯爵士和S·拉曼努占。拉曼在理论上和实验上研究了光分子散射的普遍问题，④ 包括对天空和海洋色彩的说明。在这研究过程中，他于 1928 年发现，可为某种辐射所透射的液体，用频率 n 的强光源照射时，通过用来检查散射光的分光仪所看见的光谱线，不仅包括激发线 n，而且包括两边每一边上的频率 $n\pm\Delta n$ 的几条弱线。小值 Δn 不是依 n 而定，而只是依被照射液体的性质而定。这种现象被命名为“拉曼效应”，它可以用爱因斯坦和普兰克的量子论来解释。鲍斯的研究越过了物理学与生物学的分界线。⑤ 他在 1895

---

① H·J·J·温特：《自然界成长或变化之原理》，第 4 卷，第 4 部分（1964 年），377—384。

② S·M·哈桑：“莫卧儿的动物描绘画派”，皇家印度、巴基斯坦和锡兰学会杂志，文学艺术，第 37 卷，第 1 号（1963 年），3—13。

③ 米尔德里德·阿切尔：《印度事务部图书馆藏自然史画》，皇家文书局，伦敦，1962 年。

④ C·V·拉曼：《光分子的衍射》，加尔各答大学，1922 年，拉曼与克里希南，皇家学会记录汇编，122（1929 年），23。

⑤ P·杰德斯：《贾加迪斯·C·鲍斯爵士的生平和著作》，伦敦，1927 年；贾加迪斯·C·鲍斯：《物理学论文集》，鲍斯研究所学报，加尔各答，朗曼斯·格林，伦敦，1927 年。

—1927 年进行了一系列杰出的研究，在研究中对印度关于有生命的植物和动物界的灵敏性的传统有了新理解，对人们认识生理反应作出了独一无二的贡献。在这一工作过程中，他设计了检测极短时间间隔和反应率的精密仪器。关于他的高放大率植物生长检测仪(能察知每秒100万分之1毫米概数的植物生长率)，他写道，“记录器如此灵敏，以致于它能显示由于另开一扇窗户所增加的微弱光照而引起的生长率变化。”①在高速电子示波器和电子工艺新方法发展之前，鲍斯在机械装置惯性的研究中已达到最高水平。在什里尼瓦萨·拉曼努占(1887—1920)身上，我们再一次见到这位受数的理论激励的婆罗门数学家，虽然较少天赋思考中间步骤，②却能直觉地迅速作出概括。这个“常询问关于诸星球距离问题的平静和爱思考的孩子”——他后来说过纳马克尔女神使他梦得了公式，他还帮助创造了以罗杰斯—拉曼努占命名的恒等式的优美表述③——显现出一种洞察力，正如G·H·哈迪所记述，“洞察代数公式、无尽级数的变换等等，那是十分令人惊异的。在这方面，我确实从未见过象他那样的人，我认为只有欧勒和雅可比能与他相媲。”④ 160

在这一叙述中，重点放在新近的调查研究上；较古老的著作，其中有一些例如科尔布鲁克和蒂包特的著作，尽管仍然是重要的，但却只是被简要地提及，而有关这些著作更进一步的情况，可参见在每页下端中所列举的选择参考书目的研究资料；⑤近几年

① 出处同上，第350页。

② G·H·哈迪、P·V·塞舒·艾亚尔和B·M·威尔逊：《什里尼瓦萨·拉曼努占论文集》，剑桥，1927年。

③ “用综合分析法证明一定的恒等式”，剑桥，自然科学学会记录汇编，19(1919年)。

④ 《拉曼努占论文集》，xxxv页。(译者按：雅可比，Jacobi，1804—1851，德国数学家。)

⑤ 或见W·E·克拉克《印度的遗产》，第335—368页。

来，由于亚洲科学史的研究迅速发展，所以必须给这些研究的成果，尤其是由本地学者所取得的研究成果以优先地位。因此，加尔各答大学为纪念阿苏陀什·穆凯吉爵士出版的古代天文学和数学著作，勒克瑙大学天文学数学系发行的当代系列教科书，都增补了瓦拉纳西（贝拿勒斯）的苏塔格勒·德维韦迪论印度数学的开拓性著作。通过德干海得拉巴奥斯曼尼亚出版局的一系列给人印象深刻的出版物，尼扎姆乌德丁博士叙述了穆斯林的科学。[①] 1952 年和 1961 年两次讨论会有助于澄清思想，[②] 研究论文已刊登在新近出的《印度科学史杂志》上。[③]（又见补遗。）

印度古代科学的精华系于梵文，但阐释使古代知识神圣化的诗节（颂）却是个问题，在天文学和数学中，由于最初叙述的精简而常常变得更困难。而且许多手稿已经散失，例如，8 世纪拉勒的著作《根数算法》和《额志悉昙多》，9 世纪戈文达的著作《戈文达的精品》，尽管有些其他著作已被发现和研究。白桦树皮和棕榈树叶有意义的手稿应该用碳 14 测定其年代，那才是合乎需要的东西。[④]

古代印度的科学虽然保守，但擅长分类法。这不仅在医学中，而且在世界上那部最早的科学语法即公元前 4 世纪确定的波你尼语法中，都是明显可见的。这种分类法从经验积累的背景中，靠直觉引起的联想；为希腊人如此热爱的直接演绎法是与它不相容的。它存在于欧洲的传统之外。在古代和中世纪时期，本地的师生关系有其成功和失败之处：一方面，“学校”只是使传统的方法永存或者简单地消亡；另一方面，知识火炬要由某些孤立的导师的天才重

---

① 见《奥斯曼尼亚科学指南：关于阿拉伯文出版物的通用书目》，海得拉巴，德干。

② 见例如《南亚科学史专题论文集》，印度全国科学学会记录汇编，第 18 卷，第 4 号（1952 年），323—62。

③ 1965 年以来每年出 1 卷。D·M·鲍斯、S·N·森和 B·V·苏巴拉耶帕合著的《印度科学简史》，最近由印度国家科学院出版（加尔各答，1973 年）。

④ W·F·利比：《放射性碳测定年代》，芝加哥大学出版社，第 2 版，1955 年。

渐点燃。我们或许只是在哲学和宗教的结构之内研究印度科学。对导师而言，直觉意味着从无限的知识海洋中得到的启发，并且可能象印度音乐中的最后一个节拍，在任何时候都会难以觉察地逐渐消失。 161

补遗

芬兰的语言学家们最近试图用一种计算机方法释读印度河流域的文字，似乎可以表明星座之说起源于哈拉巴，五颗与其色彩有关（例如“火星”，“红色的星”）的行星之较晚的达罗毗荼语名称也是如此。如果这得到证实，那就会确定星座起源于较早的印度河流域文化的范围之内，而传统上是把星座之说的起源与印度教徒联系在一起的。

（见例如，阿斯科·帕波拉，《芬兰科学院年刊》，XL，B辑，第185册，赫尔辛基，1973年。）

医学历史与医学研究院于1970年初在新德里图格卢加巴德举行建院仪式，并且合并了西里尔·L·埃尔古德博士的图书室。

第13章 古代和近代的语言

T·伯罗

162 印度的文学传统可以回溯到3000多年前。在这段时期的大部分时间内，梵语文学一直处于支配地位，起初是梵语吠陀文学，后来则是梵语古典文学。早期入侵印度的雅利安人带来的是一种丰富而精确的语言，及具有高度素养的诗歌传统，还有一种发达文化的其他组成部分。这种诗歌艺术的主要保持者和倡导人，是终于发展成为婆罗门种姓的祭司家族，他们也是吠陀宗教的捍卫者和奉行者。由这些家族的人所创作的赞美各种神祇的颂诗，最初仅在有关的家族中口头保存，尔后终于合成一集，以《梨俱吠陀》而著称。这部经文不仅服务于宗教目的，而且为印度雅利安人各部落提供了共同的文学准则。时隔不久，又相继汇集成后期诸吠陀。吠陀全诗集，其开始创作的时间可定为公元前1300年左右，而大体上完成的时间或许不晚于约公元前1000年。此时期之后便不再按古老的诗歌传统创作颂诗，而是发展了专用于祭祀仪礼的广泛的散文文学，即显然比颂诗更后起的一种语言表达形式，并且有迹象表明它是以东部更远一些地方的方言为基础的。这种散文文学也完全是口头的，它的语言却异乎寻常地始终如一。这些散文经典被称为的古梵书时期，可以大致定为公元前1000—800年，但它的语言继续使用了两三个世纪却并无显著改变。梵语史的下一个里程碑是波你尼的《语法》，它十分翔实地叙述了比梵书更后起的一种语言表达形式，而以当时受过教育的婆罗门的惯用口语为基础。波你尼生卒的确切年代尚不清楚，但可粗略估计为公元前4世纪。他

的语法迅即得到普遍认可，结果是他叙述的这种梵语表达形式便永远一成不变。

在波你尼之后，梵语作为一种语言没有得到进一步发展，其原因不仅在于他的权威，而且还由于到这时雅利安人的语言已一分为二：一是梵语，那是文学的语言，特别是婆罗门种姓及其宗教的语言；另一是俗语，即群众的语言。这些词的使用，事实上要晚几个世纪，但到佛陀和大雄的时候，这种语言的一分为二便已确立。自此之后，语言的正常演变就只影响到方言——俗语、即中古印度一雅利安语。虽然梵语与通用口语之间的差别与日俱增，但它却仍在波你尼所确定的最终形式上一成不变，并且作为受过教育的阶级的语言而继续使用。 163

尽管梵语与通用口语之间的差距逐渐扩大，但这对梵语的使用却并未产生不利的影响，并且反而日益增加了它的重要性。例如，据阿育王的铭文证实，孔雀时代的行政用语是俗语，这种情况持续了几个世纪；但梵语却逐渐取俗语而代之，到最后，行政用语竟几乎完全使用梵语。在佛教徒中也发生了同样的演进过程。据佛陀本人的训示，起初的训示文本是用中古印度一雅利安语编写，上座部经典就是用的这种语言之一即巴利语得到保存的；但是后来即在基督纪元之后不久，北部的佛教徒便转向了梵语，昔日的经典译成梵语，新的著作也用梵文创作。作为中间阶段，有些佛教学派开发了混合语(混杂语)，也曾使用过一些时间。耆那教徒效法佛教徒的榜样虽然晚了许久，但也已开始用梵语，而不是用俗语创作。总的看来可以说，在穆斯林印度之前的最后600年间，较之于吠陀时期结束以来的任何时期，梵语的使用是更广泛，更具有排他性。

韵文和散文这两种表达形式的吠陀文学，都是口头创作和口头流传的。这是巨大的成就。而这之所以可能，则是由于存在婆

罗门阶级，他们为此奉献了毕生的重大努力；同时，由于留存的这种文学主要限于宗教领域，这也起了局限的作用。书写的采用，也许与波你尼编纂梵语语法规则大约同时，这就使这种刚刚经过整理的语言得到更广泛的使用。然而这个过程起始时是缓慢的，部分原因是上面提到过的中古印度—雅利安语的竞争。从波你尼时代和紧接着的几个世纪起所留存的梵语文学作品，其内容仍以宗教为主，包括属于吠陀诸学派的各种经文。它们的语言主要与波你尼的相一致，但容许后来所不允许的语法的许多不规则变化。

在世俗文学领域，梵语史诗是下一个最重要的发展，而口头形式的传统在这个领域似乎也持续了一段时间，所以直到很晚，现有的书面形式的史诗才定型下来。史诗的语言虽然一般遵守波你尼的语法规则，但也容纳大量的语法不规则变化。《大疏》，波颠阇利评迦旃延那的波你尼语法《释补》，首先大量举例说明梵语散文已用于科学、技术和哲学，其时间可以相当肯定在公元前2世纪。在这个时期之后，尤其是在公元初的几个世纪，便已存在广博而专门的科学文集，内容涉及哲学、医学、政治学和管理经营等领域。在同一时期，波你尼语法规则的运用更趋于严格，并且不许可违背这些164 规则。就保存下来的古典诗歌来看，它出现得较晚，起始于迦梨陀娑（他的年代也许可以认定为公元5世纪），但据铭文、佛教文献（马鸣）以及波颠阇利偶尔提及，均可证实古典诗歌是更早时期产生的。戏剧的初创或许也在西历纪元开始之前不久，它的继续繁荣则在公元之初的几个世纪，但被保存的戏剧样本同样也要晚得多。

即使考虑到散失了大量的早期文学作品，事实依然是梵语在公元500—1200年间得到了最大限度的使用。在达罗毗荼人的南方，梵语几乎如同在雅利安人的北方一样广为流行；而在印度文化扩展所及的东南亚、印度尼西亚等地区，梵语也被广泛使用。本时

期结束时，虽然梵语与方言口语的差别已经很大，但它仍象过去一样的兴盛。梵语的优势地位首先受到穆斯林入侵的严重威胁，这入侵始于公元 1200 年之前不久，并迅即蹂躏了这个国家的大部分地区。新统治者更喜欢使用波斯语作为官方用语，而且倾向于反对全部印度教文化。然而梵语文学的传统却持续不断，还确实保存了大量穆斯林时期创作的梵语著述。英国人统治时期对梵语产生了更不利的影响，因为国内出现一种新的文明语言，而越来越多地使用近代印度—雅利安语又进一步限制了它的使用。尽管如此，梵语文学创作仍以适度的规模持续到当代，而且经历了有意义的发展即成功地用它来表达近代思想。从实践的观点看，现时梵语的主要用途是作近代语言的词汇源泉。梵语能大量提供不断需要的新的专门名词，近代语则不可能从它们自己的语源中补充这些新词汇。

中古印度—雅利安语首先用作传达佛陀和大雄教导的工具，但最早书面记载的例证是阿育王的铭文。这些铭文特别重要，因为它们是用各地的方言记述的。其中主要有三种方言：东部即摩揭陀方言、西部方言和西北部方言。佛经和耆那教经典开始时通用摩揭陀语，那当然是口头语。但这种方言使用所扩及的地区似乎有限，而且与中部和西部地区流行的更普通的俗语相比，它便显得有点异常。其结果是，当这些宗教传播到整个北印度时，语言的变革便势在必行。上座部采用了一种简易的西部方言即通称为的巴利语，经文被译成了这种语言，它自然保留了原始摩揭陀语的大量痕迹。其他的地方语言也被使用，但仍然保存的唯一例子是西北部犍陀罗方言的《法句经》译本。正如上文所提及，这多半是由于在北部的佛教徒中梵语又代替了中古印度—雅利安语；就某些佛教学派而言，则是以特别混合语即佛教徒的混杂梵语代替中古印度—雅利安语。耆那教徒也修改了他们的原始摩揭陀方言，虽然 165

仍保留了摩揭陀语的一些特征，这种经过修改的语言，即可恰如其分地称之为半摩揭陀语。它也代表着中古印度—雅利安语比巴利语晚得多的一个发展阶段，用它创作的经文则大体上开始得稍晚一些。

中古印度—雅利安语可分为三个阶段，包括从公元前500年到公元1000年的这一时期。第一个阶段以巴利语、阿育王及以后诸王的铭文为代表，包含直至西历纪元后不久的时期。从俗语这个词的狭义来看，其使用时期是在第二个阶段，它由俗语语法家所述及的方言组成，戏剧、马哈拉施特拉方言的一些抒情诗和史诗、主要是耆那教徒的正经和正经后的著作，都可以为它提供例证。戏剧受一种有趣的习俗支配，根据这种习俗，国王、大臣和学者讲梵语，地位低下的人和妇女讲俗语，这种做法无疑反应了当时流行的用法。戏剧中使用的各种俗语方言均依据语法家的规则。普通对话的语言是索拉森尼语，严格说来它是马土腊地区的方言，但无疑也是更大的地区即今日北方邦的语言。以今日马拉塔人领地为基础的马哈拉施特拉方言，在戏剧中常用以撰写抒情诗歌，在戏剧外则被公认为俗语诗的创作媒介。在一定程度上由于人为的习俗，摩揭陀方言在戏剧中是地位较低的角色的用语，据说其他一些小方言也各有其特殊用途。《小泥车》提供了准确使用各种方言的范例，它也许是幸存的最早一部戏剧。正如上文所述，半摩揭陀语是白衣派耆那教徒正经的语言；耆那教的不是正经的俗语文学作品，用耆那—马哈拉施特拉语（白衣派），或用耆那—索拉森尼语（天衣派）创作。最后是难以理解的叫般沙塞语（Paisaci，鬼语）的语言，德富用这种语言创作了《故事广记》然而不幸它没有被保存下来。西北部俗语（“犍陀罗语”）处于俗语语法家和古典文学的范围之外；《法句经》译成了这种语言，上文已经提到。此外，还有内容广泛的一系列中亚文献证实，甚至在印度的边境之外，它也用作行政

用语。

中古印度—雅利安语的第三个即最后一个阶段，以所谓的阿帕布拉姆萨语为代表。这是大致介于俗语与近代印度—雅利安语中间的一个发展阶段，时间约略为公元600—1000年。在迦梨陀娑所著《广延天女》一剧的第四幕，有用阿帕布拉姆萨语写的一些诗节的最早样本，至于它们的真实性则存在疑问。一些俗语语法家曾述及这种语言形式；用阿帕布拉姆萨语写的一部内容广泛的耆那教文献，日期大约为本时期结束之时，已于前些年出版。

近代印度—雅利安语的出现，时间从公元1000年以后的时期起，这时地方语的划分所采取的已是现在熟悉的形式。印度—雅利安语的主体部分结构坚固，已遍及北部和中部印度。在主体部分之外，还存在一些小的、偏离于主体的语言，它们在文学上并不重要，但对于研究语言史却常常很有意义。西北部的达尔德语就是这样的语言，它们既为数很多，又异常古老。吉普赛语是由游动部落带到近东和欧洲的，这些部落或许是在公元500年左右或稍后离开印度的。主体部分之外唯一的书面语是僧伽罗语，系由来自北印度的定居者引入该岛，时间大约在佛陀时代。僧伽罗语颇具重要性，这既是因为它的独立发展，也是由于借铭文之助几乎就能构成它持续发展的情景。它的文学作品是广泛的，其最早作品的创作，比北印度近代语言最早的文学作品还早得多。 166

近代印度—雅利安语主体部分的各种语言，完全是按类似的方式发展的，因为不存在阻止彼此接触的较大的地理障碍。结果产生了如下的书面语言：

西南部：古吉拉特语和马拉提语

西　部：信德语和旁遮普语

西北部：克什米尔语

东北部：尼泊尔语

东　部：阿萨姆语，孟加拉语，奥里亚语

中　部：西印地语和东印地语，同时尚可列举西部的拉贾斯坦语，东部的比哈尔语。

这些语言在各个不同的时期发展成书面语，其中最早的是马拉提语和古吉拉特语。语言的差别常与字母系统的差别相关，例如，就奥里亚语、孟加拉语、旁遮普语（果鲁穆奇语）和古吉拉特语而言，它们都有各自的与通用天城体（印地语、马拉提语和近代实用梵语）不同的字母系统；其中最为重要的是，穆斯林为某几种语言采用了阿拉伯语字体。就印地语而言，这就导致了两种不同的书面语即乌尔都语和印地语的发展，它们都源于同样的口语方言。

除穆斯林的影响之外，近代印度—雅利安语遵循同样的方式发展。早期文学作品的内容主要是宗教，并且几乎无一例外的是诗，其形式和题材则以梵语模式为根据。与早期的中古印度—雅利安语不同，近代语的重要新特点是大规模采用梵语外来词。在俗语中，即使是在阿帕布拉姆萨语阶段，虽然有些词汇也可能源出于梵语，但总是通过发音规则的作用而使它们显现俗语的外貌。在近代印度—雅利安语阶段，这样做是再也行不通了，因此便不得不采用梵语词汇；另一考虑是，由于直到最近都是在损害口语的情况下继续使用梵语，地方语的语言因而十分贫乏。这种情况只能以 167 广泛吸收梵语词汇来解决。在以穆斯林为主使用的书面语言中，阿拉伯语和波斯语的词汇处于同样地位。

近代印度—雅利安语继续按这样的方式发展直到 18 世纪末，此后便开始受到英国统治和欧洲文明的全面影响。北印度大约于此时采用印刷术，这深刻影响到语言和文学的发展。散文、诗歌的著作开始出版，文学作品主题的范围扩大并且近代化了，文学作品的产量也逐渐增多。这一时期起步的这个进程，发展速度逐渐增快，一直持续到今天。

在近代印度一雅利安语中，印地语具有显著的重要地位，因为它已被正式地采纳为印度的国语。它的历史也比其他语言更为复杂。将东、西印地语合在一起，加上它们的各种方言，印地语便占据着最中心的位置，使用于比任何其他语言都要大得多的地区；另一方面，书面形式的近代印地语发展很晚，事实上直到 18 世纪末才开始。其原因是，早期的一些作家使用印地语的其他方言（例如，图尔西达斯用布拉贾语即东印地语）；源出于德里一密拉特地区的方言——克利·波利语（印地语与乌尔都语均以它为基础），却在穆斯林的影响下首先得到发展。从克利·波利语中产生的第一种书面语言因而是乌尔都语，用阿拉伯语字体书写，从阿拉伯语和波斯语中借用大量词汇。同时以其形式有点简化，它作为非书面的口语而广为通用，并且仍然使用得非常广泛。另一方面，书面印地语用天城体字母书写，吸收梵语的词汇，则几乎直到 19 世纪初才开始出现。

印度与巴基斯坦分治次大陆，自然地对语言产生了重大影响。主要的结果是印地语被采纳为印度的官方语言，乌尔都语则在巴基斯坦享有同样地位。孟加拉一分为二，东巴基斯坦（今孟加拉国）与西孟加拉两地的孟加拉语，发展便必然不同。就旁遮普语而言，也发生了类似的分化。

印度的前雅利安语分为两个语族：达罗毗荼语和孟达语（即科拉里语）。但仅在前一语族中发现有书面语，它们是泰米尔语、马拉亚拉姆语、泰卢固语和坎纳达语，分别使用于马德拉斯、喀拉拉、安得拉和卡纳塔克诸邦。此外在中印度还有许多非书面的部落语言，代表这个语族的甚至有远在俾路支斯坦的婆罗休语，它仍是一种非书面语言。十分可能的是，达罗毗荼语最初使用的范围比现在广得多，但由于印度一雅利安语的推进而缩小。也有可能还存在一些别的语族，它们被印度一雅利安语所取代，并且没有留下痕

迹。印度河文明曾有过一种书面语言，但它未能释读，因而不可能论及它的性质和归属。

作为书面语言最早发展起来的达罗毗荼语是泰米尔语，在公 168 元初的几个世纪里业已有内容广泛的泰米尔语抒情诗文集，还有一部重要的语法著作《妥迦比艳姆》。它首先发展的原因，是泰米尔远离雅利安人扩张中心，本地语的发展未受梵语或俗语竞争的抑制。从这个时期以来，泰米尔文学作品便继续得到广泛发展，而且可以区分三个语言阶段：古代、中古和近代泰米尔语。中古泰米尔语时期始于湿婆教、毗湿奴教传法师的抒情诗，这些诗在帕拉瓦王朝统治时还很行时，并持续到中世纪后期。这种语言的近代时期如同别的语言一样始于公元 1800 年左右，这时已开始受到英国和欧洲模式的影响。泰米尔语书面语虽然已大为近代化，却与已大有进步的口语很不相同。虽有使二者协调一致的运动，却并未取得很大进展，原因是口语依据地域和阶级分成了许多种。

泰米尔语所受梵语的影响小于另三种达罗毗荼语，其中的梵语和其他印度—雅利安语外来词的数量也少得多。在古代泰米尔语阶段，它们确实少得可怜，也许是要故意设法予以避免的。在湿婆教和毗湿奴教圣者的著作中，梵语的影响要广泛得多，而某些后期著作里甚至更大一些，但从未达到对马拉亚拉姆语、坎纳达语和泰卢固语同样影响的程度。近来开展了清除泰米尔语中外来成分的运动，但鉴于不断需要新的专门性词汇，这运动几乎不可能完全奏效。

早期马拉亚拉姆语的存在，仅仅只是作为泰米尔语的一种方言，直到大约公元 1000 年它才得到独立语言的地位。它有自己的字母体系，完全采用梵语字母（不象泰米尔语设法少用），并可以自由使用梵语外来词。它的梵语化程度很高的一种文体称为宝石珊瑚体（Mani-pravala），曾流行于一时，它的文学作品在近代也得

到很大发展。

坎纳达语和泰卢固语文学的发展，最初受到其地处于安度罗帝国统治的抑制，该帝国的行政用语是俗语。帝国直接的后继者在这方面也一样，所以直到大约公元 500 年才有使用本地语言的证据。坎纳达语铭文始见于约公元 450 年，泰卢固语铭文则从约公元 650 年始。

最早的坎纳达语文学作品始于 9 世纪后期，但已知许多较早著作的书名。从 10 世纪起有一大批著作，主要是耆那教徒的著述。这些全是用古代坎纳达语撰写的，后来让位于中古坎纳达语，随着演变过程的不断发展，近代坎纳达语又取而代之。就坎纳达语而言，口语与书面语并不存在象前面已特别提到的泰米尔语一样的显著差别。

泰卢固语文学始于约公元第一个千年之末，那时嫩纳耶译了《摩诃婆罗多》。在紧接着的几个世纪里，主要依据梵语原著又创作了许多著作，并且象别处一样以韵文为主。毗阇耶那伽罗帝国与古典泰卢固语文学最繁荣的时期相一致。近代语言和文学的发展遵循通常的方式，而且象泰米尔语一样，在近代大部分时期内口语与书面语存在很大的差别。但大约自 1940 年以来，开展了强大的运动以使书面语与口语更协调一致，而且总的说来，这个运动是成功的。 169

第14章　古典文学*

A·K·沃德

170　印度文学中的古典传统基本上是世俗的。宗教经典和学术论著一般有别于“文学”，文学既表现人性又是一门艺术。包括“往世书”(purana)和“史诗”(akhyana)在内的“传说”(itihasa)，有别于上述所有三者，是古代圣者使人感悟的言词。实际上，它内容简单、语言夸大的诗体，缺乏文学的风格和比兴，相当于作为一门艺术的文学规范化之前一个时代的叙事诗，根据是《乐舞论》(Natyasastra)和其他著作所阐述的明白的评论原则。现存的传说大多没有它所说的那么古老，但是它所遵循的是古代叙事风格，而且仍然是“文学”古典题材的一个源泉。由于大史诗《摩诃婆罗多》的美学力量，有些评论家同意将它既视为“传说”，也视为“文学”。我们目前的论题既对这种来自古代吟游诗人的“真正的”史诗，也对单个作者“杜撰”的史诗感兴趣。

在《吠陀》经典中，我们发现了更早阶段(公元前2千纪)作为礼拜仪式被保存的史诗的遗存，主要歌颂的是因陀罗的功绩，但有时也赞美具有人的特点的武士的事迹。还发现了具有印度特色的抒情诗的遗存，自然现象在诗里被人格化，如黎明女神、黑夜女神以及太阳神和雷电神。几处对话象戏剧性的情节，洪呼王(Pururavas)与仙女的对话就是如此。在散文(主要是稍后的《梵书》)中有

* 根据作者的特别要求，本章印度辞语的拼写加上了标音符号。(译者按：中译本未加标音符号。)

讲故事的范例，风格简洁但不连贯，如摩奴和鱼以及神和恶魔之间的战争；哈里斯旃陀罗与苏讷赫塞伯的故事，为散文和韵文的混合。

《胜利之歌》这一短叙事诗在其所歌颂的大战（约公元前900年）之后至少口头流传了1000年，才得以在《摩诃婆罗多》即"伟大的婆罗多(大战)"这样的作品里相对地固定下来。据载，虚幻的德瓦伊巴耶纳或毗耶娑[1]首先吟唱他那个时代的这一可怕的斗争。后来，护民对该史诗加以发挥，写成24000颂；大约公元前750年，洛默赫尔舍讷和乌格勒什勒沃斯想必已吟诵过完整的100000颂的《摩诃婆罗多》。不过，就韵律和其他方面而言，编订在考订(浦那)版中的原文可能接近属于公元4世纪的手写本；正文包括这个世纪以前增订的内容，又具有古代诗篇的均衡的核心部分，因此表明成书的平均年代不早于约公元前100年。

王顶把《摩诃婆罗多》的主题恰当地概括为般度人(般度诸子)的愤怒。般度曾被加冕为婆罗多王朝的帝王，因为他的兄长持国是个瞎子，根据法律，没有统治资格。但是，般度先死，持国虽然声称是为般度之子坚战的摄政，却攫取大权；坚战被立为王储，以后得到一块封地。坚战与萨特万特人首领黑天联姻结盟，接着接受帝国特权。持国之子难敌，野心勃勃，妒忌坚战得势，向坚战提出一赌输赢的挑战，经由其舅父设下的圈套使他稳操胜券。坚战丧失了一切：他的王国，最后是王后迅足公主。迅足公主被难敌的弟弟作为奴隶而当众剥去衣服，她对这一耻辱刻骨铭心。长辈们干预调停并安排条件：迅足公主得到复位，但坚战及其兄弟们被宣告12年放逐，到第13年便隐姓埋名了。经历此番磨难后，他们为婆蹉国

171

① 德瓦伊巴耶纳(Dvaipayana)意为"岛的"，是毗耶娑(Vyasa)的一个称号，传说毗耶娑出生在岛上，故名。——译者

王毗罗吒充任仆役。坚战从这一基地派出黑天作为使节去谈判归还国土，但难敌连一个村庄也不肯让出，战争不可避免。坚战集结其盟邦与强大的敌军对阵，大战持续了18天。主要战斗是两人对阵决斗；最后，般度人通过黑天的计谋（与武士准则相悖的欺骗和不正当的打击）消灭了自己的敌人，坚战成为皇帝。

我们应当注意这个兄弟相残的继位战争的故事，以及其惨痛的感情和可怕的屠戮所提出的伦理问题。坚战的要求在法律上是正确的，而难敌则代表着长子及其后裔由来已久的权力。坚战因为受骗丧失王国，又通过骗局夺回了它。与奇耻大辱相连的失国，激起只能用仇敌之血加以平息的怒火。《摩诃婆罗多》强烈地吸引了印度的史学家，他们将它作为自己写作的一种模本，而评论家对其美学意义进行了争论，剧作家和其他作家则给它以不同的解释。许多人认为，由它形成的首要的美学经验是由放弃毁灭性的尘世野心而产生的宁静状态。现存的《摩诃婆罗多》的确如此：坚战在得知黑天惨死之后，最终退位到喜马拉雅山隐居，把帝国交给弟弟阿周那的孙子。

与《摩诃婆罗多》的简单文体以及其迭句、重复和用诗韵填充表示性质的定语相比较，文学随着从约公元前5世纪往后的逐渐发展，变得在形式上非常有条理，修辞手段也非常讲究，文风严谨，格律多样；更重要的是它着眼于在观众、听众或读者中有条不紊地形成明确的美学经验。这种倾向，特别是格律里的这种倾向，可以追溯到现存于巴利语佛教三藏阿含经的某些抒情作品之中。这些抒情之作似乎反映了用佛陀时代的摩揭陀语写成的世俗抒情诗。已经成为佛僧的某些诗人和演员用自己的技艺赞扬佛陀（著名的有牟自在），描绘适于修行冥想的群山（著名的有迦叶）和其他超凡出世的主题，三藏因他们的技艺而得到丰富。从约公元前400年起，我们也发现在三藏里用诗带有散文写的舞台指示中的戏剧对

白，表明同一新的格律艺术明显已发展到舞台。

除在三藏、语法书和其他著作里偶尔有些关于风格和修辞手段等等的讨论之外，“婆罗多”（虚构的第一名“演员”）的《乐舞论》是现存最早的印度文学评论著作。它是从公元前5世纪或者更早，直到约公元2世纪这几个世纪中世代相传的演员们戏剧实践的产物；它起初无疑象《摩诃婆罗多》一样，是通过口头流传的。戏剧的目的是娱悦观众，但给观众以“欢乐感”和安慰的不是由于演员听其自然，而是通过特殊的技巧和表演手法加以诱导。戏剧是对世间一切行为的摹仿，但这一摹仿的基本部分是扮演的角色演出时感受的情绪。基本的情绪有8种：爱情、诙谐、活力、愤怒、恐惧、悲伤、厌恶和惊奇。它们不是直接传递的，而是通过表演它们的原因与结果传递的，这些结果包括其他一些转瞬即逝的情绪。观众通过这种表演想象角色的基本情绪，品尝到8种相应的味（rasas），换言之即是感觉它们；美学经验（不是情绪经验本身）相应地分为艳情（爱情的感觉）、滑稽、英勇、暴戾、忧惧、怜悯、恐怖和奇异。戏剧除主要供人享乐之外，偶尔有教育意义。因为它表现善恶各种行为以及引起这些行为的目的或者动机。 172

根据《乐舞论》的观点，戏剧的产生是由于世界从和谐的黄金时代衰落下来社会上出现了冲突。因而，戏剧总是表现冲突及其解决；在结构安排上故事变换成“情节”，情节的组成部分和联系是以结束冲突的单一主要情节为依据。一部完整剧作中5个“环节”（开端、重开、萌芽、障碍、结局）的每一个都以多达12个的戏剧插曲和紧张场面（它的“分支”或者局部）加以体现，表现活动中的角色；通过与最终活动相关的插曲，并用大量其他戏剧方法可以用来表现情绪的原因和结果。在这些方法中，对戏剧表现“特色”的讨论产生出戏剧语言的修饰手段和文体特色。《乐舞论》叙述了10类戏剧，如果是完整剧（5幕或5幕以上，意味着可以多

夜上演，因为印度戏剧虽然结构紧凑，情节变化却不快），可分为历史剧或虚构剧。剩余的8类只有1至4幕，它们是英雄剧、悲剧或喜剧，还有讽刺独脚剧、街头剧以及表现神和恶魔的3种古剧。次于所有这些的是表现真实人物的虚构艳情喜剧的4幕“轻松戏剧”，湿婆的独舞坦达瓦舞、雪山神女创作的优美的拉夏舞以及组舞则可穿插于戏剧中适当的地方。拉夏舞表现一个故事或者故事的一部分，它被认为是单独在民间流传的舞剧的原型，一直伴随着较为严肃的和古典的印度戏剧。

婆摩诃（公元5世纪？）是最早的戏剧评论家，其著作尚存。他173 将《乐舞论》的分析（情调美学、结构安排）运用到整个文学中，把文学作品的类型划分为戏剧、史诗、抒情诗、散文传记和（通常称为散文的）小说。然后，他着手论述《乐舞论》中几乎没有论及的文学表达方式和使文学产生美感的主要问题。使文学区别于普通信函的“修辞手段”即美化，在于一种“弯曲”即艺术的变形、曲折和比喻。意义和语言（辞的衍生物）两者必须都有修饰，因此文学的定义是：“（优美的）语言和意义相结合”（极力反对以前作者仅仅提倡一方面或者另一方面）。意义的美化分为大约36种“修辞手段”、明喻和暗喻等等，它们由以前的作者提出，但只在每一修辞手段体现着“弯曲”这样的范围内才被婆摩诃所接受。虽然文学通过这种“弯曲”方式变为艺术，婆摩诃还是赞成文学中的现实主义和理性主义；他还专门用一章的篇幅谈认识论和逻辑学在文学中的应用。

檀丁（7世纪）又提到诗文夹杂的“占布”campu文体或记叙体，这种文体以后极为流行（同传记一样，它是为了能在听众面前充满活力地吟诵）。他的主要论点是：风格的10种特点（从《乐舞论》发展而来）是文学精华，10种特点的结合产生了杰出的“南方”风格。修辞手段是次要的。瓦马纳将风格解释为“词的特殊排列”，并进

一步发展这种风格学，把风格特点分解为语音和意义。另一方面，鲁德勒德大量增加修饰手段的数量，将它们分为“如实”（例如“反衬”）、“比较”、“夸张”和“双关意义”。他对文体作了进一步划分，在小说中增加“短篇小说”，提出了形式和内容之间“一致”的原则。

他的同时代作家欢增（9世纪）将文学的基本的曲折重新解释为与“表示”意义相对的一种言外之意或暗示，它“默示”而不是“表示”意义，它所默示的甚至可能同所表示的意义相反（例如在一个告诫中隐藏着邀请）。如《乐舞论》的方法已阐明的那样，作为文学要达到的主要目的的“味”，总是这种含意的成果，因为各种情感都是间接通过其因果来描述的。

贡德格（11世纪）不是更新“弯曲”，而是重建婆摩诃的学说。他将修辞手段减少到18种，主要理由是：属于题材、而不是表达方式的任何内容都应该被排除在外，而放到“味”中去处理。虽然文学在实际上是“不可分的”，但从理论上说，它可以分为6个层次的表达方式：语音、辞汇、语法、句子、上下关联以及整个作品等，它们全都有弯曲。在句子层次上就有修辞手段。对题材有关3个较高的层次进行讨论，基本原则是有效地产生“味”。为此，素材经过挑选和修饰。在风格学方面，贡德格提出了“自然”风格对“文雅”（雕琢）风格的新理论；虽然如波那、有吉和王顶所表明的那样，第二种风格更难获得成功，但这两种风格中的任何一种都可以是美的。贡德格到处提供来自文学作品的引文和参考书，他具有优秀的经验主义评论传统：分析文学作品而不是提出抽象的思辨理论。另一方面，马希曼（11世纪晚期）将曲折解释为“推断”，并在欢增和贡德格所研讨的表达方式中寻找“中间词语”，让读者通过中间词语推断深层意思。 174

与此同时，乌德珀德（8世纪）是我们所知的第一位评论家（实

际上肯定不是第一个），他发展“味”的美学，增加第9种味——“平静”，以平静作为“味”的基本情绪。鲁德勒德增加了第10种“味”——“柔情”，并且主张，所有转瞬即逝的情绪会产生同样多的“味”，他明显地追随那位相信有数不清的“味”的洛勒德。

洛勒德（9世纪初）和檀丁认为，“味”就是“增长的”情绪。桑古格坚持认为它们是截然不同的两种东西，但“味”是对基本情绪（它们也是并不存在，而是从基本情绪所表现出来的因果中推断出来）的摹仿。那延加（9世纪晚期）则认为“味”是一种“发展”的过程，这个过程以最愉快的体验取代通常是个人的不愉快情绪，并在社会上也有普遍感受，使人得到启发（遏制世俗情绪的误解）。至于“味”的产生是怎样实际发生作用的，新护（公元1000年）提出了最为人们广泛接受的理论。象那延加一样，他把“味”当作超验的、非世俗的体验，这种体验甚至等同于超越个人利害和情绪以及超越时空和特殊环境之上的最高宗教体验。在完全沉思冥想时，剧场的观众忘掉了自己，获得也是最高幸福的广阔无涯的境界。因此，平静似乎是最高的“味”。

胜财（公元1000年，部分遵从那延加的观点）则将“味”描述为单一的连续统一体，它有4个与有利或敌对环境的各阶段相应的思想区，美丽的花朵在这里开放。思想区出现在艳情、英勇、恐怖和暴戾中，接着它们的或许是引起同样思想区的次要的“味”：滑稽、奇异、恐惧和怜悯。

紧跟着这些关于“味”的性质的讨论，波阇（11世纪）认为：由于情绪的“皇后”（即爱情）以对这些情绪的爱之形式把所有其他情绪，都吸收进她本身：每一种情绪实际上便是一种爱情——有其特殊激情的一种爱情，所以最终只有一种“味”即“艳情”。波阇在这种艳情的“味”中发现了一种最高的自我表现形式，一种在个体灵魂中的原始自我本能的美的发展，而不是新护所说的普遍性。波

阁在其大量著作里论述与艳情美学经验有关的文学作品的各个方面，他是我们所知的印度最伟大的评论家，为我们提供了大量引文和参考书目，在选材和评论中表现了杰出的欣赏力。

后来的评论家往往是一些学究，有时自己编造例子来适应一种抽象的理论，但经验主义并没有完全销声匿迹，对“味”的某些新解释也饶有趣味。例如，那罗延天、达摩达塔和宇主认为“奇异”是唯一的“味”。鲁巴（16世纪）在宗教复兴时代开创了虔诚戏剧理论，并写下宗教剧本加以示范。另一方面，无名氏所作的《舞之花簇》(Natankusa，15世纪)维护旧的戏剧惯例，反对喀拉拉的革新，这一革新为了让演员个人的精湛技巧表现获得更大机会而使演出放慢速度濒于瓦解。我们至少必须提到10至14世纪期间许多其他评论家：王顶、萨伽罗难丁、罗摩旃陀罗、求那旃陀罗、萨勒达德讷耶和辛格普伯勒；他们对古典作品的分析大大有助于我们对这些作品的欣赏。 175

在为数众多、不断变化的印度大众戏剧类型的演变中，戈赫勒（2世纪？——仅从引文中得知）终于率先提到各种音乐剧、芭蕾舞剧和情调歌曲；卡达卡里① 这样的现代形式最终从上述情调歌曲中发展而来。新护注意到一系列单人表演可能由拉夏舞发展而来，其中多姆比伽最有特色。现代所谓婆罗多舞显然来源于此。在这种舞中，舞蹈者不穿戏装，只摹仿地扮演故事中的不同角色。同时，街头剧引起产生耶克夏冈舞剧② 及其东部（安得拉）和西部（卡纳塔克）两种类型，还有泰米尔街头剧。我们可以在这里回忆一下《乐舞论》和《欲经》中所描述的文学的社会背景，因为“古典”文学

---

① 卡达卡里(Kathakali)，喀拉拉地区的舞剧，故事取材于史诗，舞者传统上为男人，以动作、姿势、摹拟来显示剧中情节。——译者

② 耶克夏冈舞剧(Yaksagana)，坎纳达语与泰卢固语舞剧，故事取自史诗与往世书，演出着艳丽的服装。——译者

和“大众”文学并不对立，通常还拥有大量观众。戏剧与《吠陀》对照之下的悬殊差别就在于它面向包括首陀罗（希洛人）在内的全社会，富裕的非专业人员在乡村和城市定期公共节日期间负责资助，上演戏剧和其他节目（现代的耶克夏冈舞剧在乡村用售票处售票代替已消失的资助人）。

在评论家们所讨论的诗歌的所有特征中，最早时期最容易认定的是根据《吠陀》格律的不同原则组成的大量新格律。这些格律出现在上述的佛教抒情作品里，其数量在巴利经文晚期部分里有所增加，我们在这种经文里开始发现它们也用于史诗记叙体。原先的抒情格律在史诗中这样运用的重要结果，是史诗记叙体成为一系列独立的四行诗的诗节，而不是连续系列的连贯不断的诗行。

传说梵文本《罗摩衍那》出自蚁蛭仙人之手，有吉和其他人称他为“第一位诗人(First Kavi)”〔kavi的意思是诗(kavya)的“作者”〕。虽然现有的这部史诗不如最初的巴利诗文古老，但它在形式上却介于传说（例如《摩诃婆罗多》）和诗之间。一般说来，它在格律方面肯定晚于《摩诃婆罗多》，并显示了刚提到的一些新的抒情格律（虽然仅在各篇章结尾部分）。它也更为均一，完全没有古代史诗早期部分的古体格律，但也有极少公元1世纪之后掺和进去的赝品。一般认为创作年代似乎是公元前1世纪。

如果诗的定义是按其感染力产生美的体验（味）的话，那么令人难以忘怀的人类激情冲突故事《罗摩衍那》无疑是一部诗，蚁蛭仙人（如果我们将此名字当作现存本的作者的话）根据古老传说对这个故事进行整理，这些古老传说分散在几个版本中（有一个在巴利文正典里被发现），由2个或者3个大概各自独立的传说组成。于是，我们在《罗摩衍那》中发现：(1)吉迦伊王后在阿踰陀宫廷的阴谋导致另一位王后所生的儿子罗摩被排除继承父位之外，并被判处12年流放；(2)罗摩被放逐在南方，发现那里的居民遭受来自

176

楞伽(锡兰)的恶魔(罗刹)的袭击之苦，楞伽是魔王十首王的海岛要塞，罗摩本人也遭到妻子悉达被十首王劫持之害；他招募军队(多数是“猴子”)，赢得盟友，侵入楞伽，杀死十首王，救出悉达，凯旋而归；流放时间已过，他的品格高尚的同父异母兄弟婆罗多慷慨地将王位交还给他。十首王的传说或神话本身以及他战胜诸神的战争，有可能有单独的来源，风神之子即伟大的“猴”英雄哈努曼的神话也许也有单独的来源。蚁蛭仙人的优秀篇章无疑是那些表现宫廷阴谋、对吉迦伊及其贴心侍女等等人物作心理分析的部分。《罗摩衍那》不足凭信的最后一篇，加进了一个悲剧结尾：悉达因涉嫌被掳时不贞而再遭放逐，而且最终消失。这将主要“味”改变为“怜悯”；原诗虽然由于罗摩的苦难而具有相当的“怜悯”成分，但其味却应是“英勇”。

佛经中用散文讲述的故事，没有《吠陀》中的故事那么冗长乏味，也不那么支离破碎，但仍然满是重复；除偶尔插入一首诗强调要点之外，很少进行修饰。不过，幽默和讽刺还是随处可见。长篇小说，那种大部头的散文体小说(长达数百页)，似乎开始于大约公元前100年德富的《故事广记》(Brahtkatha，《伟大的故事》)(婆罗鲁支失传的《鹦鹉》可能是更早的小说)。德富使用的语言是与佛教徒的巴利语关系密切的鬼语，《故事广记》的背景和内容都同古老的佛教故事所讲的相近。不幸的是除被人引用的片断外，德富的文本看来已失散，我们不得不根据梵语、马哈拉什特拉语和泰米尔语中的过于随便的释义来重现它的叙述，这些语言取代了原作的古代被人遗忘的语言。《故事广记》虽然是虚构的，但由于它把历史人物优填王当作想象的英雄纳拉瓦赫那达塔的父亲而好象是历史著作，优填王是般度族末代后裔(公元前5世纪)中的一员。他的惊险活动多半发生在当时真实的城市，性格的刻划是现实主义的。另一方面，却又插进了超人的“术士”，其中的一个叫马纳萨维伽的劫持

了那位英雄的心上人马达拉曼丘卡。这最终导致在喜马拉雅山外的战争，纳拉瓦赫那达塔从一个成为自己朋友的术士那里获得飞行本领后战胜众“术士”。然而，比这种偶尔获得财富和权力更重要的是英雄26次赢得爱情。小说游离于现实世界的阴谋、斗争与大量属于“科幻小说”（奇妙科学和“太空机械”的构造）领域的古怪梦想的实现之间。因此，它的“味”是“奇异”而不是“艳情”。

马鸣的作品（公元1世纪）是现存（波你尼的《阇婆瓦蒂的胜177 利》仅从引文中得知）的表现完全成熟的诗歌技巧的最早史诗：内容集中在仅仅约20品（约1500节）里，有许多韵律；用单独的诗节而不是连续的流畅叙述表现抽象要素的概念；大量的修辞手段。每个“要素”可以暗示整个故事的主题，但我们必须仔细思考其意义之后才会决心继续了解接着发生的一切。马鸣是热心的佛教徒，所以他希望通过诗歌的喜悦所表达的最终意义是：尘世的浅薄、出家与心地宁静的真正幸福。然而，看来他远非不关心尘世的快乐，他最逼真地描述的恰恰是他认为转瞬即逝的东西。似乎是反映个人经历的这种模棱两可和紧张，激发了全部精心创作的艺术，或者语言和意义的“修饰”，并带有马鸣的哲学。他现存的史诗有两部：《佛所行赞》（Buddhacarita）和《美难陀传》（Saundarananda，难陀很不愿当和尚）。马鸣创作的一系列戏剧仅保存下一些片断，这是一个重大损失；他刻划人物性格的本领在史诗中得到很好的表现。《舍利弗》（Sariputra）和《拉什特拉波罗》也是十分著名的出家故事。一部有虚构的男主角月赐（显然是商人之子）的剧作，将我们带入一种环境，其中有《欲经》中一些富裕的业余艺术爱好者，还有山顶的节日以及小丑（或“丑角”）、流氓、妓女（她是女主角）和侍女之类形形色色的人物；另一部剧作有几个寓言的人物。

抒情诗里的古典范例是《七百咏》（Saptasati），据说是由“萨达瓦哈纳”皇帝（更少见的称呼是一种方言所称的“哈拉”）——他

可能是菩卢摩伊二世瓦西什普特拉（公元2世纪）——收集的俗语（马哈拉什特拉语）诗集。这部诗集似乎是代表着民歌（用的是农民方言而不是帝国的行政语言），每个单一的诗节都合乎音乐节拍。它们是生活情景的缩影，多半反映戈达瓦里河畔和文迪亚山谷的乡村生活。爱情是主题（根据评论家的意见，它永远是主题，虽然有时是隐蔽的），吟唱者几乎总是妇女。她们的欢乐和悲哀、诱惑与抱怨或者谈天说地评头品足都安排在乡村中，那里有家畜、水牛、犁耕、碾磨、炊烟、纺织以及在稻田、芝麻或小米地、棉麻园的耕耘。季节的变化及其对爱情的影响有时构成背景。乡村很可能是贫穷的，爱情也许补偿一切，或是遭到更为世故的朋友的严厉申斥。诗中有浓厚的幽默，它往往存在于女主人公用以掩饰不适当建议的模棱两可的言词中，文学评论家欢增将它们作为"默示"意思的例证。

帕德利普塔的小说《塔兰格瓦蒂》也是用马哈拉什特拉语写成，现在似乎仅存于一个叫耶舍的人用同种语言写的释义节本中。情节是对前生的回忆，着重叙述一件怪事：猎人意外地射杀了一对红润的麻鸭中的一只。杀死正在孵卵的禽鸟与猎人的准则是相悖的，他悔恨地将它火焚，因此它的配偶绝望地投身火里。这对鸭子在侨赏弥两个商人家里再生。塔兰格瓦蒂在公园里见到几只麻鸭时，突然回忆起她悲惨的过去。她凄惨地将前生的经历画在一条长幅上，这条长幅由侍女在节日里挂上阳台。她的情人恰巧路过，想起了自己的前生。姑娘的富有的父亲反对她同一个只是商队商人的人结亲，两人于是私奔，但被强盗抓住。一个青年强盗放走两人，他们回到家里时，塔兰格瓦蒂的父亲发了慈悲。一段幸福的婚后生活之后，他们遇到一位耆那教僧人，他告诉他们他就是青年强盗（是猎人转世），当姑娘讲述他们的身世时，他记起了他的过去，因此才放走他们二人。两个青年人确信关于轮回的耆那教教义是真实的，决定加入耆那教苦行社团以逃避轮回。 178

人们惯例地将耆那教徒帕德利普塔和佛教哲学家龙树两人与萨达瓦哈纳诗集编者联系在一起。龙树给萨达瓦哈纳写过“书翰”、给同一统治者写过道德“短论”（«宝行王正论»，Ratnavali），还有颂扬佛陀的“赞颂”（抒情“赞佛诗”）；这些小诗的风格体现了兴盛中的佛教传统。它们的最著名的作者是摩咥里制吒，可能在公元176年后不久，他写了«致迦腻色伽大王（迦腻色伽三世？）的书翰»和一些短论。他的最优秀作品是讲述佛陀、特别是对他作为菩萨的前生的品格和行为的赞颂，佛陀的自我牺牲品质与世人的品质是直接相反的。他的风格外表简朴，不尚娇饰，尽管主题陈旧，却蕴藏着诗的所有艺术、特别是表现方法的独到之处。修辞手段的处理受到一定的限制，表明与诗人感到仅有一点可说相比，主题范围却是广阔的。摩咥里制吒的言不尽意含有与马鸣的包容截然不同的超然态度。

苏拉可能是同时代的作家，他在小品中使用了多少有点相似的简洁风格，但他的杰作是占布文体的菩萨故事集«本生鬘»（Jatakamala，其中有些故事在阿旃陀有壁画）。他的散文同诗一样，优美讲究、简略紧凑。

跋娑（公元2世纪？）可能是印度最伟大的戏剧家，他终于使我们对古典戏剧有了全面了解。他的杰作是一部完整的历史剧«惊梦记»（Dream Vasavadatta），剧中女主人公为了从强敌手里拯救丈夫（优填王）的王国，牺牲了个人的一切幸福。她的勇敢行为作为大臣所设妙计的一部分，她在经受巨大的精神痛苦之后获得成功，跋娑对此作了细腻的描写；她与重登宝座的优填王重聚。«献祭»叙述了罗摩对十首王的胜利，最有意思的人物可能是恶魔王，他向被俘的悉达求爱不遑，紧接着军队战败、儿子被戮更使他痛苦不堪。«塑像»更广泛地根据婆罗多的不同观点处理罗摩的故事。从这些剧本中，我们发现了古典剧作家的意图：采用熟悉的故事，但

加以重新解释并对人物产生新的见识。另一个剧表现青年黑天杀死格姆瑟。《五夜》以3幕剧(要是不属于古代"神魔剧"类型的话,便属于后来知名的"斗争剧"的类型)毫无拘束地处理《摩诃婆罗多》中的一段情节。大史诗的更多情节在一系列独幕英雄剧中得到表现,难敌之死或者更确切地说因为死得英勇而升入天堂,在一个独幕悲剧中得到表现。《负轭氏的心愿》是一部轻戏剧,讲述从监狱救出优填王的那位大臣的故事。完整的"虚构剧"《宰羊者》(Avimaraka)和《贫穷的伽鲁达多》(Daridracarudatta)将我们带入了纳拉瓦赫那达塔和月赐的世界。商人善施穷困潦倒因而门庭冷落,不久遇见了一个在腐败宫廷的边缘寄生的流氓,并且好不容易才死里逃生。

179

在跋娑时代或稍早时期,婆罗鲁支和伊什瓦拉达塔写下两出"讽刺独脚剧本"(独白剧)。这种戏中的独脚演员表演"食客",一种为人拉拢临时关系的职业掮客。他在某些大都会的串街过巷和公共场所进行他的生意活动,(在滑稽剧里)会见艺妓区有特色的居民。例如《双方相会》便生动地描绘了华氏城有趣的蠢事与恶习及其文化生活(音乐和戏剧);此外,《流浪汉与食客的对话》讨论了爱情哲学,讨论的中心是为女人特别是漂亮女人花钱是件快事,如果她们"和蔼可亲"那就再好不过了。

结束对跋娑时代代表剧作的叙述时,我们提一下博达耶纳写的一出年代可疑的"街头剧"《德莱维格拉马》(以对话形式叙述一个用一幅画说明的故事)和独幕笑剧《主人成主妇》(Bhagavadaj-jukiya)。主人是一位圣洁的瑜伽师,他在一个学生面前炫耀他的功夫,作了灾难性的表演:将自己的灵魂转附到据信已死去的女主人(一名艺妓)尸体上,女主人的灵魂从阴间带回后投入他的躯体内。同时,该女子的母亲和情人来到。……

大致属于跋娑时期的另一剧本，是迪拉纳加根据《罗摩衍那》不足凭信的最后一篇改编的《贡达摩罗》，它按结尾吉祥如意的惯例将结局改为一个大团圆。

在这个重新解释罗摩故事的时期，耆那教诗人维马拉（约公元200年?）用马哈拉什特拉语写了与自己的宗教背景一致的史诗《莲花传》(Padmacarita)。他批判《罗摩衍那》的如下歪曲：十首王本来是术士，它却当他是恶魔和怪物；其他术士、罗摩的盟军仅仅只是生活在猴岛，却描述成猴子。在耆那教文学中常被称为莲花的罗摩，最终得到领悟进入涅槃。在耆那教圣典对宇宙史见解所作的简要描述的发展过程中，这一史诗标志一个重要阶段。维马拉的观点是出于理性的，它根据耆那教道德行为的教义理解事件，这一道德行为支配着宇宙。正是在宇宙里，万物都是有生命的，伤生是最大的罪恶。

有3部戏剧出自据信在第三世纪握有统治权的首陀罗迦王之手。《七弦琴与仙赐》(Vinavasavadatta)有与跋娑的《负轭氏的心愿》相同的故事，但它是完整的剧本，具有完全不同的情节：优填王和仙赐在舞台上占支配地位，而在跋娑的轻松戏剧中他们完全没有出现。《小泥车》(Mrcchakatika)同跋娑的《贫困的伽鲁达多》有特殊关系：它是同一个剧，增加了一个新的次要情节——给男主人公带来好运的政治革命，并增加了精心表现情绪对人物影响的许多插入诗句。此后印度的所有戏剧，都有这样扩大的规模。当在舞台上上演更多小事件代替剧情报道时，在人物塑造和精心安排情节方面，首陀罗迦可以与跋娑相媲美。他的第3部剧作是讽刺独脚剧《莲花赠品》，剧中一个食客在为穆拉提婆（一位历史人物，以后被改造为传说的众贼之王）打听一位新的情妇的情况前往乌阇衍那，描绘了他所碰到的几个无赖。

180

无名氏的抒情诗《六季杂咏》（常被误认为是迦梨陀娑所作）可

能属于这一时期，诗人在诗中为其爱人描绘了印度历一年的6个季节对情人们的影响。

从4世纪往后，除著名的人名和一些引文外，保存下来的作品极少，它提示我们，印度古代文学作品的大部分已经散失。萨尔瓦犀那的马哈拉什特拉语史诗《哈里的胜利》，讲述黑天为萨特耶帕马①而拿走天堂里的珊瑚树花并战胜因陀罗，它树立的新风格更注重情绪，对枝节的描述也更长。从波阇的论述和引文里，我们可以很好地了解这部失传的史诗。贡德格也说过：萨尔瓦犀那和迦梨陀娑是灵巧自然的诗风的最伟大倡导者。在情绪方面，萨尔瓦犀那着意渲染萨特耶帕马对鲁克米妮②的嫉妒。

拉米勒和索米勒的剧作已经遗失，但月官描写散发自己全部财产的菩萨曼尼丘陀的佛教戏剧《世间的欢乐》，在藏文译本中保存下来。有一组一度著名的"虚构剧"的成书年代无法确定，特别是布拉马耶舍斯的《受辱记》(Puspadusitaka)和苏克提瓦婆的《无体的悉那与无忧的兰丁》(Anangasenaharinandin)。第一部剧作讲述女主人公的行为受到她的公公无端猜忌的故事；第二部中的男主人公处于与王子成为(情场?)对手的险镜，并被诬陷为小偷。这些剧作以及作者姓名不详的《塔兰格达塔》(Tarangadatta)、《莲花公主的婚姻》(Padmavatiparinaya)(此剧描写一个竞争者竭力阻挠这个婚姻)和《钵罗由伽布德耶》(Prayogabhyudaya)都是从评论家笔下介绍才使我们得知的；他们对这些剧本和其他许多散失作品的评论，完全改变了我们从现存作品中获得的对印度戏剧的印象。

《五卷书》似乎在4世纪已经写成。作者可能是叙述者毗搜纽

---

① 萨特耶帕马(Satyabhama)，为黑天神主要妻室之一。——译者

② 鲁克米妮(Rukmini)，为维达尔巴王毗湿摩格之女，在出嫁的婚宴上为黑天拐走，后与黑天成亲，生有10子。——译者

舍哩曼，他的国家是南部（德干）的伐卡塔卡帝国。它如此流行，以致有了各种新的改写本，从这些增订本中恢复原作已成为难事（埃杰顿的修订本比较接近原作）。它的类型为“插图小说”，小说具有讽刺性，旨在用事例进行说教。这里的主题是公众和个人的“正道”(niti)。故事的框架讲的是对3个厌烦正规教育的青年王子的教导。在这个故事内，5卷故事集提出“正道”的5种“方式”：①同妨碍自己利益的联盟（或友谊）决裂；②建立自己的联盟；③发动战争；④用计谋战胜强大而愚蠢的敌人；⑤警告轻率的蠢行。它们当中有4卷是动物寓言，这些寓言使讽刺更加敏锐。此外还有一些故事出自故事里的角色之口，被他们用来阐明自己所讨论的“正道”。

181 这一时期的其他散文文学作品遭遇不佳。《傻子的故事》辗转从别的译文中得知。波那如此崇拜的哈里金德拉仅仅只是一个名字。遗失的小说包括：《布勒帕之宝》(Ratnaprabha，用鬼语写成，因此大概早得多）、《摩揭陀犀娜》、《默勒耶瓦蒂》与《马诺瓦蒂》（全部以剧中女主角命名）。一个古典“传记”叫《摩陀维迦》。拉米勒和索米勒合写的首陀罗迦的故事被归入小说，因而显然是虚构的。我们持有的诗体铭文，特别是诃梨犀那关于沙摩陀罗·笈多的作品和佛教的宗教长篇小说《入法界品》，拓宽了我们对梵语散文作品的视野。一个新菩萨漫游印度全境，寻找为他引路的“益友”。有时庞大的散文风格与无限的、不可思议的和有多种解释的宇宙观是相称的。（如惯常经历的那种善于处世，象菩萨见到的那样美好。）

笈多帝王旃陀罗二世或“超日王”也叫勇健王和曷利沙，在引文和参考书中作为诗人出现，他的《醉人香气》(Gandhamadana)好象是史诗。他作为赞助人受到更多颂扬，他使诗人和评论家摩咥里笈多于大约公元410年成为迦湿弥罗国王。摩咥里笈多象其

恩主一样仅在关于他的优美而有影响的诗歌引文中为人所知，但贡德格把他列为结合了“自然”美与“文雅”美的“中间”风格的大师之首。摩咥里笈多还写过有关戏剧技术的著作，但他在这方面也是通过引文为人所知。他可能是戏剧家，但是后面论述的无名氏的剧本出自他之手的说法只是猜测（结构按他的原则写成的《摩陀罗莎的幻觉》、《罗摩的欢悦》二者都有他的风格的诗句？）。

梅塔受到这二位的赞助，后来常常被赞扬为伟大的或最伟大的（莲花护）诗人，他继苏拉和萨尔瓦摩那之后完善了南方风格。他的著名史诗《马首怪的伏诛》（Hayagrivavadha）讲述毗湿奴化作鱼化身诛斩恶魔马首怪。该诗是从引文中不完整地得知的；不过，他有一部不完全的手稿保存下来，其他作品可能会在喀拉拉找到。梅塔的文体是真正的史诗，叙事有说服力而不乏幽默之笔。故事讲的是神和恶魔的战争。最后时代结束，大地被洪水淹没，梵天睡在一片黑暗里时，马首怪征服天堂，从梵天嘴里取走《吠陀》。梅塔用淡淡的幽默描写因陀罗和诸神的溃败，他把马首怪刻划成高尚的英雄从而引起争议，不过这就表现出单枪匹马征服它的毗湿奴更加荣耀。

由于王顶称梅塔是蚁蛭的再生暗示他重述了罗摩的故事，因此我们应在评论家讨论的诗文中找到名副其实的这种作品。推测起来，可以将注意力放在评论家能够概括地复述的两出著名戏剧上。《十首王与女巫》（Krtyaravana）以“激烈”的舞台动作方式表现悉达从被劫到获救的主要情节，其“味”属于“暴戾”，但由于罗摩极端不幸的遭遇也明显带有“怜悯”。《受骗的罗摩》（Chalitarama）表现在不足凭信的结局篇中罗摩受残敌欺骗，怀疑悉达的贞洁而放逐她。放逐中的悉达生下孪生子。在他们长大成人后，罗婆想抓住罗摩为举行《吠陀》中所述的马祭而放出的献祭之马，但被罗摩的弟弟罗奇曼捉获。罗婆在宫廷里认出那匹用于仪式的是 182

代替母亲的金色雕像。接下来是许多辩解，使罗摩认识到罗婆是自己的儿子，并发现无辜的悉达还活着。两部剧作都对《罗摩衍那》作了任意发挥。引文的风格与梅塔的风格相吻合，含有幽默感而缺乏抒情味道。

迦梨陀娑传统上与"超日王"联系在一起，但这可能指用过这一称号的塞建陀·笈多，诗人还被认为见到过伐卡塔卡王朝的贵军二世（约410—440)。他基本上是抒情诗人，利用在诗中始终充满的抒情倾向也写过史诗和戏剧。他以南方风格特别是以"温柔敦厚"的风格而受人赞赏，尽管他的恣意任性有时使评论家困惑不解，但有时还是使他们感到愉快（贡德格在其中发现了天才的自然风格的戏剧)。迦梨陀娑被人提到最多的作品是抒情诗《云使》(Meghas-andesa)，作品中远离爱人的情人心烦意乱，托雨季开始时的天上飞过的云捎信给她。对云所经路线的描写为丰富的想象提供了机会，因为可以料想到一些界标会引起云的注意：如将回报他的爱情的美丽的河流、高大的宫廷和巍峨的群山等。短的史诗《鸠摩罗出世》(Kumarasambhava）有一段因陀罗的幽默情节：使湿婆成为父亲，诸神(象通常那样)被一位恶魔击败，只有湿婆之子才能杀死恶魔。长的史诗《罗怙世系》(Raghuvamsa)是描绘罗摩世系诸王的肖像画廊，说明不同统治者所追求的 4 种目的：德行、财富、享乐和解脱。我们仅仅在关于目的的讨论中能看到该诗主题的连贯性和发展，要不然它便是一系列互不相干的事件了。在结尾处，放荡的阿耆尼瓦尔那将享乐带到灾难的顶点，但他一命呜呼，把"王国命运"和文武百官治理的王朝的未来希望留给怀有身孕的王后。

迦梨陀娑的 3 个剧本之中，《摩罗维迦和火友王》(Malavika-gnimitra)从戏剧角度看是最好的，抒情很少。它可能是最早的一部。这出剧写巽伽宫廷艳事，滑稽情调可能占支配地位。《广延天女》(Vikaramorvasiya)是一部音乐剧(totaka，一个剧种)，写《吠

陀》中洪呼王和优哩婆湿仙女的故事。主要兴趣放在对优哩婆湿性格的研究，优哩婆湿很通人情；有抒情和拉夏舞的成分出现，特别是在洪呼王失去她时悲痛的一场。《沙恭达罗的表记》(Abhijnanasakuntala）因其抒情风格而受人称颂，但剧中的男主角一事无成，他办事靠的是命运、诅咒和神的干预，他的性格苍白无力。女主角的性格刻划要好些，但同样是超自然力的无能玩偶。所以，不存在真正的情节，有的只是一定深度的无可奈何的感叹。这个故事是根据《摩诃婆罗多》中关于婆罗多族的一个祖先的比较真实的历史改编的。迦梨陀娑是轮廓鲜明地描写爱情、女人的诗人；对欢增而言，他是联想手法的重要的倡导者之一。

贵军二世的《架桥记》(Setubandha）是马哈拉什特拉语史诗，写罗摩入侵楞伽，主要讲忠诚、特别是罗摩的同盟者妙项的品格中的忠诚。罗摩在进军中使海洋之神屈服，猴军因此得以用山为堤桥过海去攻楞伽。战斗的关键时刻罗摩负伤，妙项的英勇举动挽救了危局。

《脚踢》是斯耶米罗伽（5世纪）的讽刺独脚剧，故事发生在"皇城"(显然是指乌贾因)，剧中至少有一部分角色是一帮过去的和当代的"流氓"或食客。由于戏剧仅供娱乐，戏剧班主要求告密者和伪君子离开剧场，然后那位食客(斯耶米罗伽自己)召开众食客大会，审问一名犯了踢一位愚蠢婆罗门的罪过的妓女。但他们发现错在婆罗门身上，并令他进行适当的赎罪。 133

桑伽陀娑的《婆苏提婆漫游记》(Vasudevahindi）讲黑天之父婆苏提婆的故事，但编入了一些《伟大的故事》中纳拉瓦赫那达塔的冒险经历，以表现耆那教全部历史的丰富多彩。虽然桑伽陀娑把冒险经历说成前生行为的结果来阐明耆那教教义，但他知道在这篇马哈拉什特拉语散文小说中他是在编故事，而后来的一些作家如金月却把它当作不加渲染的史实一概接受。

阿马鲁卡用表现情绪的情境来很好地示范说明造成"味"的技巧，在这种情况下，情人之间的"100种"(Sataka)情境的每一种都用单节诗描述了它的缩影。虽然形式相似，可是我们看到的远不是萨达瓦哈纳的乡村生活，因为这里的主人公是贵族或绅士，就象《欲经》中富有的业余文艺爱好者。阿马鲁卡使用长韵律，在每一首诗里都浓缩了大量的言行，暗示以往还有更多。他用笔亲切细腻，爱情超过了一切。

日辉(6世纪)的《山民与阿周那》(Kiratarjuniya)是现存最杰出的史诗；如贡德格所说，它将《摩诃婆罗多》中的一段短小的插话描述为一个完整故事。其叙事风格真正是史诗，是歌颂英雄。从一个奸细的扰乱人心的报告这一紧张场面开始，剧情有力地向前发展，到湿婆(被当作在狩猎时同阿周那作战的山民)暴露自己并授予般度人赢得婆罗多大战胜利的决定性武器时突然达到高潮(整个《摩诃婆罗多》的结局在这里就这样被确定，故事结束)。因陀罗的仙女军进攻在山中苦修的阿周那这样的情节，自然地构成史诗中惯用的浓墨重笔。性格刻划是十分精彩的。

苏班度的小说《仙赐传》(Vasavadatta)讲述一个充满浪漫色彩、令人难以置信的故事；它被学者们视为珍品，因为几乎每一句话都有语义双关。

毗舍佉达多的剧本《罗刹娑与指环印》(Mudraraksasa)写政治密谋与间谍。剧中著名的大臣阇那伽(考提利亚)在难陀死后摧毁了旃陀罗笈多·孔雀的残敌，争取到其中的能人难陀王朝大臣罗刹为新国王服务。这是在作品中提出用"国家"和"印度"那样的情感取代一般宇宙神教观的极为罕见的作品之一，多数敌人是"野蛮人"。毗舍佉达多现存仅有片断的其他剧本有：讲旃陀罗"超日王"诛杀最后的塞种人的《王后和月护》(Devicandragupta)、跋娑《惊梦记》的续篇《情网》(Abhisarikavancitaka)和表现与十首王

作战的罗摩英雄性格的《罗怙喜记》(Raghavananda)。所有这些剧本都为过去的评论家所喜爱，剧本作者是刻划舞台人物的能手。

这里提几部在评论家的讨论中重要的、显然已失传的剧本，我们可以牢牢记住这一时期古典戏剧的丰富剧目：《那罗的胜利》(Nalavijaya)，据说(没有被证明)剧中那罗失国是依据一个条约；《拉姆巴和那罗库波罗》；写乌莎和阿尼鲁德的《阿尼鲁德与乌莎》(Usaharana)；写国王与仙女结婚的音乐剧《米罗迦与纳胡莎》；《萨米斯塔的婚嫁》(嫁给迅行王)；《般度人的欢乐》；把吉迦伊写成罗摩全部不幸祸根的《罗摩出世》(Raghavabhyudaya)；特写悉达的《悉达与罗摩》(Janakiraghava)，它的开场与《罗摩衍那》大相径庭，把十首王作为罗摩向悉达求婚的竞争者。最后这一出剧可能是这些"历史剧"中最优秀的。我们可以举出 6 部著名的以男女主人公命名的喜剧来对比：《舍希维拉莎》、《舍希格拉》、《迦梨盖梨》、《塞难德利迦》、《伯里哈特苏跋陀迦》和《肥大臀部》(Vikatanitamba)。这最后一部《肥大臀部》写的是一位博学的女士出于丈夫的无知而受苦。 184

我们从戒日王(7 世纪)那里获得了 3 个长演不衰的剧本，以及两首佛教颂诗。象月官的剧作一样的菩萨剧《龙喜记》(Nagananda)直到今日仍占据着喀拉拉的舞台，虽然那里的观众不是佛教徒。它的"味"一直是哲学上的争论和需要作出实际解释的问题；杰出的评论家希瓦罗摩断言：它要么属于平静，要么属于英勇，此外所有其他各种"味"也得到整体协调的发展。另外两部"轻松戏剧"是关于优填王的虚构故事：《璎珞传》(Ratnavali)和《妙容传》(Priyadarsika)。戒日王同时代的人、帕拉瓦国王摩哂陀跋摩一世写了嘲笑苦行者中吵闹的喜剧《醉鬼传》(Mattavilasa)。那罗衍(奥里萨的?)的《结髻记》(Venisamhara)被认为是写婆罗多大战的杰作。坚战的兄弟毗摩是主角，因为他杀死难敌并为黑公主

重新结上她复仇之前一直散披着的发髻。剧本以毗摩渴望战斗，而坚战仍试图和平解决开场。

戒日王宫廷的波那被普遍认为是梵语散文最杰出大师。他的风格视内容和体裁而异(传记鲜明凝重，小说神妙流畅)，但更多地具有贡德格所说的“文雅”(进行艺术“美化”)的成分。《戒日王传》是青年戒日王的传记，说明他怎样交上王运。《迦丹波利》(Kadambari)是一篇男女青年因羞怯和失掉良机而导致悲剧的心理小说；但是在印度文学里没有悲剧的结局，因为轮回会使有情人重聚。不幸的是波那未写完这篇小说就逝世，预期的即将到来的迦丹波利的悲剧高潮未能出现。他的儿子续写了结尾部分，我们不知道他多么接近于他父亲的意图，其他人也对这个谜试过身手。波那的剧本中，以描写婆罗多大战的最为著名，看来它失传了，但我们有他颂扬大女神(昌迪、雪山神女)的歌颂诗，诗里使用头韵之类表现其才气的词句比比皆是。据说摩由罗是波那的岳父，他在太阳神颂诗里的这种俏皮话用得更厉害。

关于7世纪的史诗，我们可以提到最初的两部“文法”诗，诗里的叙事是为梵文词源提供系统说明而安排的。跋提的《十首王的伏诛》(Ravanavadha)就是这样重述罗摩的故事，常富于幽默感，编入说明婆摩诃诗法的4篇作为一个转变。它受到学者喜爱，甚至译成爪哇语。波萨(用鲍默克、比马、约萨等名字似乎是讹误的)在其《阿周那与十首王》中完成了更艰难的任务：按原文的确切顺序解说波你尼的整个语法(吠陀词形除外)。故事是十首王被阿周那·加尔德维尔耶① 击败。

讲述世道、艳情和断念的抒情诗集《三百咏》的作者、神秘的伐

① 阿周那为克里德维尔耶(Krtavirya)之子，故名为加尔德维尔耶(Kartavirya)。——译者

致诃利(Bhartrhari)可能是跋提（Bhatt = Bhartr)。伐致诃利是尖刻而善于讽刺的哲人；他在艳情与离欲之间的游移，有时使想要确定其"味"的评论家不知所措。

佛教哲学家法称可以与伐致诃利相比，虽然个人气质是不一样的。他在抒情诗里以绝望的情绪看到任何好的事物怎样只能激起他人的忌妒，美丽的东西同样只会被人糟蹋。

摩伽的史诗《童护的伏诛》外表上是正规的，但从内容上看，他基本上是一位抒情诗人，故该诗有一半内容象是深得评论家们欣赏的描写诗选，这一半内容写的是主人公在征途中碰巧经过的那些地方。故事是黑天在坚战的灌顶大礼仪式上杀死童护，但是正如贡德格所指出的那样，为了创造出更多的"味"，它完全改变了原来《摩诃婆罗多》里的叙述。

王顶说，评论家檀丁也因另外两部作品而知名：一部讲述两个故事(罗摩和坚战的故事)的史诗，和一部小说《阿槃底孙德丽》。这部杰出的诗作看来已经失传了；这部小说我们有400页的提要作为补遗，但它仍然没有结尾部分。檀丁根据自己的批评理论有意混淆历史与虚构或者混淆传记与小说，编造出与详细的往世书通史迥异的罗阇哈姆萨及其两个儿子的虚构故事。往事书在某种程度上以古代圣者的预言的形式出现，檀丁则采用幽默办法让摩揭陀的尔本杰耶王(公元前6世纪)看到自己的历史，那国王惊慌地得知他将是自己家系的末代国王。国王采取规避行动，隐居森林、求教圣者，圣者设法让他活了1000多年，直到预言中提到的摩揭陀诸王朝全部消失。尔本杰耶于是重返故国，立儿子罗阇哈姆萨为王，但是他被阿槃底的国王击败，逃进森林隐藏起来。儿子哈姆萨瓦赫那和王乘在森林中诞生，他们是黑天之子普拉德尤姆那和商巴的再生。长子哈姆萨瓦赫那神秘地被雁劫持。王乘长大成人，征服世界，恢复了家族的好运。他生涯中的危难时刻是与父亲仇

敌的女儿阿槃底孙德丽私下结婚，此事几乎断送了他的性命，并使他进一步卷入与术士维罗谢格哈罗、《故事广记》中的马纳萨维伽之子的纠纷，维罗谢格哈罗打算诱拐阿槃底孙德丽与自己成婚。王乘被俘，拘押在阿槃底军中，不久在一场战斗中获释，并与此时皆已发迹的7个少年时代的朋友重聚。这段大家团聚、畅叙各自经历的情节最受喜爱，它被错误地冠之以《十童》（或者《十王子传》）的名称单独流传。此后故事发展的部分已经失传，但故事显然将以征服术士、解救阿槃底孙德丽、与哈姆萨瓦赫那（他可能是那位一度从自己帝国被驱逐的纳拉瓦赫那达塔）重聚达到高潮。檀丁喜爱奇怪事件和巧合事件，可以用他的宿命论哲学来作解释，但是与此适成对照的是，他作品中有许多表现不择手段攫取权力和财富的极端现实主义的事件。他的观点完全超出了道德规范。

186

来自锡兰的鸠摩罗陀娑可能与檀丁一起在建志学习过。他的史诗《悉达的被劫持》(Janakiharana)根据罗摩是毗湿奴的化身复述《罗摩衍那》，以据说招致罗摩被流放的对他父亲的那则诅咒为楔子，到战胜十首王结束。该诗的风格是史诗风格，而不是摩伽的风格，叙述流畅，描写也简洁得多；有大量巧妙的语调。

摩德拉罗阇是贡德格所谓"中间"风格的大师之一。他的《弗少王苦行》(Tapasavatsaraja)是与跋娑的《惊梦记》故事相同的剧本，不过以优填王而不是以仙赐做中心人物。《高贵的罗怙家族》(Udattaraghava)（罗摩和婆罗多）同跋娑的《塑像》一样，以罗摩的继位仪式中断和遭放逐开场，而以两兄弟胜利重聚告终。为了增强人物的道德力量，摩德拉罗阇对故事做了重要改动，因此引起争论。耶输跋摩皇帝（8世纪）在自己的罗摩剧《罗摩出世》(Ramabhydaya)的序言中反对这样的改动。此剧虽现已失传，却被广泛认为是古代评论家们大量探讨和引证的戏剧结构的经典。耶

输跋摩严格忠实于《罗摩衍那》，只以放逐中的罗摩与恶魔的第一次冲突为开端，而产生情节的一致。情节和人物塑造生动有力（例如十首王的震怒）。

为某些行家所喜爱的诗人、戏剧家有吉来自马哈拉什特拉，居住在曲女城耶输跋摩的宫廷。他的《茉莉和青春》(Malatimadhava)是一个"虚构故事"，讲述爱情战胜重重阻挠特别是有政治目的的障碍。国王打算让一位大臣的女儿嫁给一位宫廷幸臣作为政治联盟的一部分。姑娘爱上另一男子，有同情心的尼姑从中起了传情的作用。这对恋人抵制国王的计划。一次私奔失败，男主角表现的勇敢赢得人心因而感动国王，使国王改变了自己的计划，与同幸臣联盟相比，更喜欢在自己的庇护下有一位勇敢的青年人。《罗摩传后篇》(Uttararamacarita)采用《罗摩衍那》中不足信的最后一篇，悉达痛苦地再遭放逐的故事。民众意见认为她做过十首王的阶下囚，不宜当王后。有吉在这里最充分地展示了人性经历的哀婉之情，痛苦受到联想往日幸福时刻的欢乐的触动，这种对照更加深了苦与乐的感受。有吉说：崇高的主人公的思想象钻石般坚硬，又似花朵般柔软；因为罗摩个人尽管忍受精神上的极度痛苦，还是坚定地履行了社会职责。第二部罗摩"历史剧"《大雄传》(Mahaviracarita)现在只存残本，它以十首王和罗摩结仇开始统一情节（参见《悉达与罗摩》，不过在该剧里，中心人物是悉达而不是罗摩）。罗摩娶走悉达时十首王沮丧，他设置诡计，罗摩被放逐，使悉达落入其手。有吉的剧本体现了矛盾和激情的最好的戏剧传统，但是在规模上又给抒情诗以最充分发挥的机会，以抒发剧中各个角色对社会甚至更多是对自然的情感。他的抒情诗的表现力和语调的美妙，可能无人能与之媲美。 187

瓦克帕蒂罗阇也在耶输跋摩的宫廷，他用马哈拉什特拉语写了一部关于他的国王的谜一般的史诗《高达王的伏诛》。预期的战

胜摩揭陀王(即高达王)的史实只是间接提到，正文的叙述所描写的与其说是军事远征,不如说是到印度四方的愉快旅游。怀旧的气氛,描写善与恶,描写平庸之辈注定成功、杰出之才则受到妒忌地抑制，对当前这种空虚的怨恨之情的诗节，都表明耶输跋摩已在阿迦湿弥罗王的战斗中遇到悲惨的结局。瓦克帕蒂罗阇向与会者朗读他的史诗，一位受他们爱戴的慷慨诗王的短暂军事胜利被更为持久的诗歌的征服所取代。

现存的8世纪的小说很多。古杜赫勒的《游戏篇》(Lilavati)有时与波那的《迦丹波利》一起被列为典型的小说，它不象是用俗语(马哈拉什特拉语)和韵文写成的。评论家们发现韵文被容纳到俗语小说(包括用阿帕布拉姆萨语和到适当时候用印地语写成的小说)中,但形式则没有受到影响。古杜赫勒象檀丁一样将历史与虚构混为一体，因为他所塑造的主角是萨达瓦哈纳并受到龙树的指导，但在地狱的惊险活动和其他怪诞事件后与一位来自锡兰的公主成婚;他确实声称编造这个故事意在供自己的妻子消遣。

师子贤用马哈拉什特拉语散文写的巨著《萨马拉迪蒂耶》(Samaraditya)是一部耆那教“道德”小说,其创作的出发点是道德观而不是娱乐或者尘世的功名。它也是一部“纯粹”的小说，因为小说追寻了主人公们几生几世的经历，从折磨他们的潜意识倾向(“因缘”，nidana)的起源开始，直到对他们泄露它的奥秘为止。萨马拉迪蒂耶前生冷淡了一位有意前来作客的苦行者，后者误认为这是故意伤害并产生刻骨仇恨，九生九世都要追踪、伤害他所设想的敌人。例如在一生一世,他们二人是夫妻,妻子因为这个荒谬的仇恨再三地企图弑夫。师子贤的《流浪者的往事》(Dhurtakhyana)是一部讽刺婆罗门教、特别是讽刺往世书历史和神话的“插图小说”。一群流浪者一时为大雨所困，他们以说自身经历的谎言竞赛来消磨时光，输家便为大家掏饭钱。每个谎言必须可信

地引证《往世书》中的类似事件才算有效。最后一个女流浪者的故事令其他的人大为惊惶，其大意是：他们全都是从她手下逃走的奴隶。师子贤清楚地表明他戳穿荒诞神话的目的是出于理性主义而不是异端宗教：他的讽刺直指潜藏在印度一切宗教里的隐瞒真理的离奇幻想的产物。

师子贤的学生优德约德纳用占布文体写了另一部马哈拉什特拉语长篇"纯粹小说"，通过几生几世说明愤怒、骄傲、欺骗、贪婪和妄想等5种激情在5个灵魂里的推动力。他称它为描写愉悦、成功以及占统治的美德主题的"混合"小说。小说中确实含有某些有趣的情节，如在山林里遇见一群熔化铁矿想从中得到黄金的炼金术士等等。

达莫达罗笈多的"例证小说"《鸨母宏论》(Kuttanimata)虽然用梵语写成，但是韵文。女主角向一名奇丑而年迈的鸨母请教如何在富人身上赚钱，得到的回答是说明卖淫技巧以及与父辈之间发生爱情纠葛所隐藏的危险故事。小说作者声称，这篇讽刺作品的读者绝不会再受食客、妓女、流氓和鸨母的欺骗了。 188

牟罗利被人称作"不把有吉放在眼里"，他也将罗摩的主要故事戏剧化。他的《无价的罗摩》(Anargharaghava)中有许多抒情诗，这些抒情诗的优美是公认的，但常常与全剧不相关，以致剧本显得虚弱无力。

摩揭陀的波罗帝国的约盖斯沃勒以其生动描绘艰苦却常常欢快的乡村生活的选集而闻名。

在9世纪，阿毗难陀以梵语史诗重述了罗摩的故事的一部分，开始的地方与贵军差不多相同。他开始采用的是同蚁蛭仙人一样简洁的风格，但剧中人物众多，并从容地炼字琢句。这部《罗摩传》忠实于原作，但篇幅很长，虽然它的描写严格从属于叙事。阿毗难陀的甜美悦耳的语言，形象化的描述和偶尔一用的神学见解，使他

受到某些评论家的喜爱。他还写过一些剧本，现存的取材于《摩诃婆罗多》的一个插话的英雄剧《毗摩伯拉格勒默》便是其中之一。

罗特那伽罗的《湿婆的胜利》(Haravijaya)在评论界引起几乎同样的称道，虽然除同为长篇巨著外、它是在各方面都与阿毗难陀的作品相反的史诗。没有多少东西可讲，因为湿婆战胜恶魔安陀迦是十分简单的故事，所以史诗充满描绘，在描绘和语言难度方面甚至超过摩伽。对湿婆"坦达瓦"舞的描绘是恰当而引人入胜的开端，勾画出一幅非凡的背景。

希瓦斯瓦米的史诗《皈依佛门》(Kapphinabhyudaya)回到摩伽所采用的标准，部分还是摩伽的风格，虽然诗人却声称他所追随的是梅塔，而其风格则因主题不同而大有变异。故事出自佛教传说，讲的是一场战争，佛陀在战争中充当调停人，并将入侵者送回本国进行合法的统治。佛音介绍佛陀生平的《佛陀传》(Padyacudamani)与其说是史诗，不如说是虔诚的表达。

阿帕布拉姆萨语史诗的传统是由伽图穆伽所创立，他的作品还没有被发现。阿帕布拉姆萨语史诗进入繁荣期的代表作是斯瓦延布讲述罗摩的《莲花传》，以及讲述第 22 代耆那[1]和耆那教对《摩诃婆罗多》中的事件与黑天生平的看法的《阿利湿达内弥传》(Aristanemicarita)。斯瓦延布的叙述文取自早期耆那教的著作；他以语言瑰丽、文采熠熠受到赞扬，以宽容、调和的观点而著称。

萨克提跋陀罗的《奇妙的顶珠》(Ascaryacudamani)已证明是最流行的剧本之一，部分原因是它如此充分利用恶魔的变化，特别是十首王及其妹妹的变化超过了已经有几个这种变化伪装的摩德拉罗阇。剧本以罗摩同十首王的伪装的妹妹邂逅和悉达被伪装的十首王所劫持开始，以罗摩的胜利告终。这些变化能力被有魔力

① 即耆那教第 22 代祖师阿利湿达内弥。——译者

的戒指和有魔力的顶上宝珠所制服（但是太晚），剧本便因此而得名。

哲学家贾延德写了关于迦湿弥罗宗教情况的剧本《圣典壮观》189（Agamadambara)。他的目的是表现婆罗门高深的知识和德性，讽刺佛教徒、耆那教徒、顺世论者、加巴勒教派①信徒。虽然某些不足取的教派应受到禁止，但好的流派还是具有吠陀传统的高尚的道德目的，这些教派当中应当有宽容；它们的经文是通往同一个圣殿的不同门径。

族顶王（约公元900年）写了两个剧本。它们一直流行，开创了喀拉拉舞台上新的演出技巧，声称应用了欢增的“默示”意义的学说。据认为喀拉拉演员的一切改革皆源于他，包括用手势语重复台词、即兴演出的“泰米尔语”（现在的马拉亚拉姆语）“小丑”急口词，模棱两可地取笑当代人物与剧中的其他角色，但似乎并未达到预期效果。《妙贤与阿周那》（Subhadradhananjaya）包含阿周那在多次误会和黑天兄弟的反对之后与黑天的妹妹一道私奔的故事。《德伯蒂与沙伐兰那》（Tapatisamvarana）讲婆罗多帝王之一的沙伐兰那和太阳神的女儿②的爱情。族顶受到王顶赞扬的小说《奇异的花簇》（Ascaryamanjari）看来失传了。流行的英雄剧《美丽的蓝睡莲》（Kalyanasaugandhika）讲述毗摩为黑公主取睡莲花，却在路上遇到他不相识的兄弟哈努曼的挑战，这个剧本的作者是也许在族顶宫廷里的青项(Nilakantha)。宫廷里的财天用梵语创作了一系列关于坚战、黑天、湿婆和那罗的押韵史诗。虽然押韵是阿帕布拉姆萨语和现代印度—雅利安语诗歌的有规律的特征，但在梵语诗歌中它却象头韵和双关一样，有特殊的效果。财天

① 加巴勒教派(Kapala Sect)，为印度最古老的宗教信仰，崇尚巫术魔法，其成员称加巴勒教派信徒(Kapalikas)。——译者

② 即德伯蒂。——译者

的押韵是复杂的，但看起来自然而不费力，这就是他的作品受到广泛欣赏的缘由。栗拉苏迦可能在族顶宫廷写了十分流行的抒情诗《黑天耳中甘露》(Krsnakarnamrta)，受所有女人钟爱的性早熟儿黑天被说成是吸引一切人的神的象征，因而成为毗湿奴虔诚诗歌的早期样板。另一部古典押韵诗(部分也为双关语)是尼蒂伐曼年代不详的关于毗摩杀死空行的《空行的伏诛》(Kicakavadha)。胜财的《两大史诗合叙》(Dvisandhana，约公元800年)是现存最早的双关语史诗，同时叙述《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》。

王顶是比族顶年轻的同代人。虽然他主要是戏剧家，但他也颇因无数散布于其作品中的杰出抒情诗篇而受到赞赏，他可能是选集编者们最喜欢的诗人。他的史诗《大自在天的神迹》(Haravilasa)看来失传了。他的《儿童的罗摩衍那》(Balaramayana)可能是历来写作中最长的剧本，甚至超过了牟罗利同样主题的剧本，他甚至谈到它是打算给人朗读的，并预料它不会常被演出。可是王顶不象牟罗利，他写了某些十分生动的场面，如第1幕在悉达的"选婿大典"上，十首王与她的对抗之类。类似的关于《摩诃婆罗多》的剧本，我们只看到头2幕。"轻松戏剧"《维迪耶陀罗的奇婚》(Viddhasalabhanjaka)是关于宫廷阴谋的喜剧，如同《樟脑球》(Karpuramanjari)是马哈拉什特拉语轻松戏剧一样。使选集编者陶醉的生动措词将使读者强烈感到王顶的鲜明个性。这在他的评论著作《诗思维论》(Kavyamimamsa)中或许最为强烈。在那里他为作家树立作为典型的专业作者的拟学究式的风格，并依法享受宫殿似的舒适生活，但须有紧张的、条理井然的工作。

190

安自在(10世纪)在王顶之后写了两部剧作，其情节对戏剧文学没有什么新意，却是我们在早期的剧本中所没有看到过的。关于那罗的《那罗的欢乐》(Naisadhananda)给人的印象特别深。它以男主人公受因陀罗阻拦开场，然后是他被流放和着力描绘的那

罗同达摩衍蒂分离的故事，由他们轮流演出。讲哈利斯旃陀罗的《旃陀考哂迦》一开场便预兆不祥，但由于"小丑"的出现和王后对丈夫晚上守夜的无端怀疑而具有讽刺风格；此后在奴隶市场和墓地的场面中，怜悯与恐怖的"味"发展到极点。这个剧有月官用婆罗门教术语描写的佛教菩萨剧那样的气氛。安月在在两出剧里都忠实于他的传说来源。它的风格简朴，情节变动较快：不象王顶的剧本，主要是为舞台而不是为读者和选集编者而作。值得注意的是两剧都涉及到巨大的灾难，王国的丧失继之以可怕的考验，但终于复位；这些情节可能是选来评论当代事件（摩希波罗[①]的奋斗）的。

巴拉塔（全盛时期 880—900）的《杂引》（anyapadesas）集是后来极受赏识的抒情诗形式的名著，它通过形象化地描绘自然现象来批判社会陋习。他批判的对象是那些拼命挣得权势和财富地位的卑鄙欺诈之徒。

在悉陀关于轮回的十足的寓言小说《人生寓言》（Upamitibhavaprapanca，公元 906 年）里，"解脱"是行动国王和时间王后专制制度下唯一的逃避。耆那教因此作为一种颠覆性的政治运动得到表现。男主人公一生又一生地奋斗向上，这是一种反对邪恶情欲的"完整"小说。悉陀的榜样师子贤仔细考虑人际关系中由于愚蠢而干出的坏事，而悉陀则关注人们内心的斗争。

达纳帕拉的《教派标记花簇》（Tilakamanjari，约 970 年）与波那的《迦丹波利》虽然形式相似，却是有趣的对照。由于作者完成了对它的创作，它便提供了小说结构的样板；不按剧中人物叙事的正常次序，它从大约中间部分展开，插入故事的其他部分，将悬

① 摩希波罗（Mahipala），指大约公元 988 年即位的波罗王朝国王，经过他的努力，恢复了部分丧失的国土。——译者

念保持到结尾部分。虽然作者是耆那教徒，可是这部小说却象德富和波那的小说一样完全是“娱乐”小说。90多个人物与波那的人物相当不同：青年很少胆怯和悲惨，特别体现在鲁莽的摩罗衍孙达丽身上；男主人公虽然多顾虑（不象檀丁的人物），却善于随机应变。

大约同时的另一位达纳帕拉用阿帕布拉姆萨语韵文写了小说《珀维斯耶传》（Bhavisyadatta），讲述商人生活和海上航行的故事，其中商人的第二个妻子企图杀害其夫与前妻所生的儿子。

占布文体现在看来更受欢迎。德里维格勒默的《那罗》（约915年）以杰出运用双关语而著名；他的更为简洁的《摩陀罗莎》却受到忽视。月天的《耶索占布》（959年）类似“完整小说”，它讲述耆那教关于耶输陀罗王的传说，国王被不贞的妻子毒死，后来又再生。他的说教意图明显贯穿全篇。

191 普什波颠达的《大往世书》（Mahapurana）一般被承认为最好的阿帕布拉姆萨语史诗。他是谦恭的、幻想破灭的彷徨者，最终勉强接受庇护；他的诗歌使人们感受很深，他措词的巧妙是尖刻的。主题是耆那教徒浩瀚的通史，由“63位大人物”（包括罗摩、十首王、黑天和耆那教的祖师们）所主宰。短篇《耶输陀罗传》（Yasodharacarita）重述了刚才提到的传说。《龙子传》（Nagakumaracarita）可以列入韵文小说，或者更确切地说是传奇文学，讲一个坠落井里被龙收养的幼小王子的故事；但它讲的是24个爱神、最清秀的男子之一的传统故事。

11世纪的3部史诗以当时历史为根据。莲花护关于阿槃底（马尔瓦）帕拉马拉王的《新勇健王传》（Navasahasankacarita），将他同卡纳塔克公主的婚姻加以浪漫化为与“恶魔”作战以及降入地狱后与“龙”女结婚。不过，帕拉马拉的拉杰普特人自己具有神奇的起源，他们的诗人讲述自己的祖先产生在极裕仙人的祭火中。

无论历史事实怎样，这部史诗以它的描绘和其他诗品而受到评论家的欣赏。比兰纳关于遮娄其帝王的《超日王行述》(Vikramankadevacarita)也是如此;它接近于真实史实,但却更多地被推崇为纯文学经典。比兰纳还写过关于另一个庇护人的"轻松戏剧"和被设想为自传的美丽哀歌《偷情五十咏》(Caurapancasika),讲同一位公主的私通几乎断送他的性命。阿图拉的《穆舍格世系》(Musakavamsa)讲起源于持斧罗摩时代传说的北部喀拉拉王朝的历史。这部史诗虽然作为历史十分有用,但也是因其为诗作被保存下来。

拉格什米塔勃《英雄的胜利》(Cakrapanivijaya)是一部史诗，在黑天在自己的孙子阿尼鲁德同波那的女儿乌莎私下成婚后，击败巴利之子恶魔波那的传统故事。这里不存在冗长的离题描绘，爱情和战争的故事为诗人的才能的发挥提供了大量机会。摩诃森纳的史诗《普拉德尤姆纳传》(Pradyumnacarita)给阿尼鲁德的父亲的故事以耆那教的解说。格讷加默勒的阿帕布拉姆萨语史诗《羯若甘陀传》(Karakandacarita)叙述一个被耆那教徒和佛教徒公认的"圣者"的古老传说。10世纪往后,使用几种语言的耆那教史诗多数讲述24位耆那中的一个或者另一个,它们的数量太多，无法在这里一一讨论,尽管其中许多具有文学价值。

索陀罗的《乌德耶孙达丽》(Udayasundari，约1025年)是比多数作家更为浪漫、更少现实性的梵语占布文体小说;写了在地狱的变形与惊险,性格刻划不多,不过写得优美而富于想象力。评论家波阇王的《艳情花簇》(Srngaramanjari)是讲各种类型爱情的引人入胜的"例证小说"。这些类型的爱情都以告诫性的故事来指导艺妓,哪样的情人可以接受、哪样的情人应该躲避。女主角的日子一般都不好过。波阇简朴而优雅的占布文体本《罗摩衍那》最近几个世纪受到广泛的好评。瓦迪帕西姆赫的《如意宝石》(Gadyacintamani)是现存极少的散文"传记"之一，但讲述的是耆那教关于

持命①的古老传说。这一传说在很大程度上来源于《故事广记》，该作品近乎小说。它以其可能仅次于波那的杰出的散文风格而值得注意。更为正规的传记是索梅斯瓦拉的《超日王出世》(Vikramankabhyudaya)，讲他的父亲，他的父亲同样也是比兰纳笔下的主人公。

192 这里可以提出一些年代不详、经多次修订的无名作者流行的短篇小说集：《鹦鹉故事七十则》(Sukasaptati)的主题有不贞的妻子和诡计多端的妓女。多数版本中的《僵尸鬼故事二十五则》(Vetalapancavimsati)和《宝座故事三十二则》(Simhasanadvatrimsika)都是讲传说中的超日王，但起初的主人公似乎是萨达瓦哈纳(与龙树一起)。在第一个故事集里，超日王必须解答一些谜语，作为故事的结束。第二个故事集里的故事都是讲超日王的。我们可以补充说，月天第二(约1050年)用了《故事广记》的梗概，作为叙述精巧的大部头短篇小说集《故事海》(Kathasaritsagara)的框架。摩塔婆那罗和卡马坎达罗的浪漫事迹是一个不正当的爱情的流行故事，由于勇武的超日王的干预才得到幸福的结局。对《摩罗衍孙达丽》也有几种释义，但原作出自基辛(公元前7世纪)之手。事实上，它是一个有巫术而又邪恶的继母的传奇，是一篇不早于公元9世纪的神话故事。

安主的例证小说辛辣地讽刺了腐败的官僚主义和得逞的欺骗与邪恶。《骗术论》(Kalavilasa)将穆拉提婆("他的上帝是资本")引入他的盗贼课堂，教给学生以骗术和满足贪欲的各种职业：当官、卖淫、巡回音乐与演出、珠宝、医术、占星术、贩卖毒品、经商、行乞、欺诈等等。论述了官僚政治下不同类型的傲慢。在《虚浮的

① 持命(Jivandhara)，是一位多才多艺的王子，曾赢得8位美女为妻，他杀死篡夺其父王位之人而即位，统治一段时间后即离开尘世，成为虔诚的耆那教徒。——译者

陀罗那》(Darpadalana)里，这些弊端进一步显示出来。《逍遥花环》(Narmamala)讽刺官僚们及其妻子的私生活。《德娑波德萨》表现恶棍与骗子，包括守财奴、食客和散漫的学生。《妓女格那沃蒂的圈套》(Samayamatrka)讲比自己的许多个丈夫都活得长的鸨母根迦莉的一生。

安主的剧本似乎已失传，但是他的同时代作家克利希那米什勒写了十分不同的关于吠檀多的寓言剧《觉月初升》(Prabodhacandrodaya)，它是提倡不同思想流派的类似剧作的榜样。

12 世纪最优秀的史诗是哈尔沙讲那罗的《那罗王传》(Naisadhacarita)。艳情的"味"居于主导地位，也有大量滑稽的"味"。作者是哲学家并且表现了他的学识，但是描述中抒发的思想同故事是有关的，风格也充满魅力。该作品规模宏大，哈尔沙没有完成它。苏库摩罗讲的关于忙于摘取珊瑚树的青年黑天的《黑天的神迹》(Krsnavilasa)风格十分质朴，是在喀拉拉最流行的史诗。曼卡的讲烧毁恶魔 3 座城堡的湿婆的《湿婆传》(Srikanthacarita)属于最优美的史诗之列，特别因为它对山脉景色的描绘出自迦湿弥罗作家之手，不过它的情节简单。贾亚纳格的《地王的胜利》(Prthvirajavijaya)过早地歌颂命途多舛的查哈马纳王。卡兰纳的详细的迦湿弥罗史(Vamsavali)《诸王流派》(Rajatarangini)受到《摩诃婆罗多》的影响，目的是通过对枉费心机的奢望的沉思冥想创作平静的"味"(迦湿弥罗史接续《往世书》的历史，并且很少文学特点)。

评论家罗摩旃陀罗的讲述那罗、罗摩、黑天、哈利斯旃陀罗等等的 11 部剧作和 3 部虚构剧繁荣了耆那教戏剧。罗摩珀陀和哈斯蒂马拉将耆那教的传说戏剧化。英雄剧现在为数众多，作者有毗阇耶波罗、普勒拉达纳提婆、甘杰纳和弗少王以及罗摩旃陀罗。同一个弗少王(约 1200 年)写下 3 种关于诸神和恶魔的古体剧、喜

剧和讽刺独脚剧的样板；他笔下的神和恶魔同虚伪的苦行者和赌徒同样富有幽默感。桑卡德哈拉的《美丽的迦米罗迦》(Latakamelaka)是两幕喜剧，剧中99岁的鸨母亲自在一伙骗子里找到丈夫。胜天的由叙事连接歌曲构成的音乐剧《牧童歌》(Gita govinda)，是常被模仿的最流行的名著。它的梵语抒情诗使用方言阿帕布拉姆萨语的韵律，表现拉达对黑天的爱情。

耆那教小说继续繁荣(相对而言，尽管从评论家那里得知许多书名，保存下来的非耆那教小说却很少)。丹内斯瓦拉用马哈拉什特拉语韵文写的《苏罗孙达丽》是《教派标记花簇》风格的正规小说，不同的是男女主角在结尾时离开尘世并且获得觉悟。萨陀罗那的《维拉萨沃蒂》使用的是阿帕布拉姆萨语，摩哂陀苏里的《纳摩陀孙达丽》是用马哈拉什特拉语韵文和散文写的道德小说。

突厥人于900—1300年间征服大半个印度，在人类历史上造成的破坏也许最大。穆斯林征服者不仅要毁灭所有其他宗教，而且要消灭世俗文化。他们焚烧图书馆，造成我们对早期文学了解的大量空白。我们现在的概述，主要靠在极南部，在喀拉拉所保存的资料，并以奇迹般幸免于难的某些耆那教藏书和象尼泊尔这样边陲地方的收藏作为补充。虽然印度传统因此在广大地区被割断，但它仍在包括诸如拉贾斯坦、奥里萨等地以及南方在内的印度人继续统治的地区蓬勃发展。事实上，现存梵语文学作品的大约90%甚至属于自公元1200年以来的时期，是在仍处于印度人统治下的地区写成的。如果同上面的那些古典作品相比，我们现在以极少的篇幅来介绍它的话，那不应该被理解为评价不好(我们不同意认为它处于“衰落状态”① 的偏见)，而是部分由于篇幅有限，部分由于普遍的忽视和缺乏印刷成书的版本。下面提到的是从一些

① “衰落状态”指的是印度文学史研究中的另一种观点，它认为12世纪以后梵语的繁荣时期已经过去，梵语文学作品日趋衰落。——译者

著名诗篇中选择的一小部分。

阿摩勒旃陀罗的《大力婆罗多》(Balabharata)以散文史诗的形式提取了整个《摩诃婆罗多》的精华，在拉贾斯坦流行。作者属于13世纪古吉拉特大臣瓦斯杜波罗的文学集团，从这个集团里产生了幸存的显示这种集团的作品的10多部史诗和6部剧作。其中索梅斯瓦拉和婆罗旃陀罗的作品是杰出的，阇耶僧诃的剧作《灭阿米尔的威风》表现瓦斯杜波罗战胜突厥人的当代历史，引人注目。突厥战争频繁的这一时期，存在英雄主题的强烈倾向。在奥里萨，胜天的《无瑕的罗摩》(Prasannaraghava)虽然因其艰难和词语的音乐而受到广泛研究，但仍是对牟罗利的罗摩剧的变异。瑟格勒维迪阿克拉瓦尔丁的《伽德亚格那姆塔》①是卡纳塔克霍伊萨拉王的传记。《乌德布勒格萨沃勒珀》和拉格什米达瑟的抒情诗受到推崇。在南方的剧作中，我们可以提到格维沃勒珀的虚构剧和罗毗跋摩的《普拉德尤姆纳出世》(Pradyumnabhyudaya)。

14世纪的许多有趣的剧作家中有：写了关于迅行王与乌莎的剧作的普罗达帕鲁德拉；使小说《迦丹波利》(Kadambari)成为结构紧凑的戏剧的那罗僧诃；将一个讨人喜爱的寓言——一只雁在大象、雷雨和风暴的威胁中同一朵莲花成亲——搬上舞台的普那萨罗斯瓦蒂；写了罗摩剧的苏库摩罗；还有光自在，在他的喜剧里两个"苦行者"为一个女人争吵，请来一名婆罗门公断人，他却决定将她据为己有。一出从罗摩跋摩统治以来在喀拉拉流行的讽刺独脚剧，在一个手稿中被不怎么恰当地冠之以《毗多尼特罗》的剧名，因而书名和作者名均不为人知。其情节纠葛与早期这类剧作大相径庭。阿伽斯塔的史诗《大力婆罗多》在南方比阿摩勒旃陀罗的同名史诗在北方更为流行。它尽管较短、较独立，叙事能力也

194

① 又名《纳拉西姆哈二世的胜利》。——译者

许较强。梵语表达方面的大师阿伽斯坦还根据《薄伽梵往世书》，以清新流畅的风格写了散文《黑天传》(Krsnacarita)，产生了小说而不是传记的气氛。本身几乎是诗体散文的《往世书》资料的年代相对较近，它取代了作《摩诃婆罗多》补编的《诃利世系》，随着黑天崇拜的传播而变得格外流行。在其他以它为基础的诗体散文中，占布文体的《"新"迦梨陀娑》(年代不能确定)十分著名。维迪阿克拉瓦尔丁的优美但却押头韵的史诗《鲁格米尼格勒耶那》使用同样的资料。在毗阇耶那伽罗的庇护下，这一个世纪里发展出三派相互竞争的吠檀多体系，各有其在诗歌和哲学方面的斗士。主张不二论的维德耶兰耶写了关于自己一派奠基人的史诗，二元论者那罗延天写了关于自己的史诗和许多其他诗作。其他二元论者写了关于黑天主题的一组不同事件的史诗。有保留的一元论者文格德纳特可能由于讲黑天诞生和发迹的史诗《亚达瓦出世》(Yadavabhyudaya)、一首抒情诗和一出寓言剧而享有比这些人更高的文学声誉。甘加公主关于她丈夫在南印度战胜突厥人的史诗《摩杜罗的胜利》(Madhuravijaya)比这些更为有趣和更为新颖，对诸如突厥人在其占领地区的残暴恐怖行为有详尽的描绘。妇女写大诗并非新鲜事，因为评论家提到了前几个世纪的几位女作家，例如仿效波那的小说家悉那，但是除了神秘的毗阇耶的年代不能确定的剧本《孙达拉伐曼的阵亡》(Kaumudimahotsava)之外，什么作品也没有流传下来。达莫达罗关于喀拉拉的罗摩跋摩婚姻的史诗《湿婆的神迹》(Sivavilasa)是有趣的社会史。克利希那难陀采用那罗故事写了一部史诗，以南方风格中时常出现的简短、圆满、流畅和没有枝节话与哈尔沙的风格形成对照。阿霍珀勒的《春季节日里的湿婆》(Virupaksavasantotsava)是最引入胜的占布文体，描写民间节庆里的人群。古纳瑟姆尔提的《安迦那与孙达丽》(Anjanasundari)是耆那教道德小说系列的继续。

15世纪最伟大的作家大概是受后世作家赞扬的丁迪默(格维萨瓦鲍马),但是他的包括史诗《罗摩出世》和喜剧在内的作品还没有付印。加玛格希显然是他的儿媳,她在自己的作品《"新"罗摩出世》里谦恭地赞扬他,她的作品被一个现代评论家称为是"优美的"。丁迪默家族的其他成员写了关于毗阇耶那伽罗帝王的历史诗篇。喀拉拉的"十八个半"集团是著名的,并标志着戏剧和诗歌活动的顶峰(优摔陀、达摩达罗帕德等等)。瞿波罗的喜剧的占布文体描写毗湿奴的第11个化身——成为一只芒果。桑卡拉的史诗《黑天的胜利》因其语言惹人喜爱的乐音,在喀拉拉的流行程度仅次于苏库摩罗。在拉贾斯坦,那延旃陀罗关于查哈马纳王的悲剧史诗《哈米罗》在英雄诗里引入新的精神。在奥里萨和安陀罗,婆苏提婆拉塔涉及历史的一篇占布文体和瓦马纳的一篇传记更具有传统的观点。阿南塔的《婆罗多》主要由于细腻的风格,被公认为最杰出的占布文体之一。在弥湿罗,戏剧的传统由使用梵语和梅提利语(代替俗语)的混合语的维迪亚帕蒂继承。他的符合现代需要的思想也出现在梵语说明小说《男人的考验》(Purusaparik-sa)里,用近代英雄取代了往世书中的英雄。

195

由于与"近代"语即与方言最密切的相互作用,"古典"文学实际上到处都得到发展。在北方,将"印地语"(布拉贾语、拉贾斯坦语、梅提利语等等)和阿帕布拉姆萨语一刀切开是武断的,因为它们是同样的语言,使用同样的风格和韵律。图尔西达斯的史诗与普什波颠达的史诗体裁一样。在南方,梵语和达罗毗荼语作家具有同样的思想。奥里亚语的《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》和《薄伽梵》吸收古代到15和16世纪的生活中,影响了提婆伽罗、摩根德耶和吉瓦提婆的梵语史诗。最后那位作家还写剧本,并且是16世纪毗湿奴运动的一员;鲁巴为该运动提出了关于黑天的虔诚剧理论,还写了剧本对这理论加以说明。许多这样的剧本问世并在奥里萨上

演，然后流传到其他地方，如音乐剧和独幕娱乐剧〔例如胜天的《毗湿奴的甘露》，(Vaisnavamrta)〕的大众化形式也为此目的而得到复兴。喀拉拉的各种毗湿奴崇拜，在可能是最好的梵语虔诚诗、那罗延天关于黑天生平的抒情诗《那罗延尼耶》(Narayaniya)中得到表现。这个那罗延天属于近几个世纪最杰出和最多产的梵语作家之列。他写下关于往世书和关于吠陀题材的长系列的占布文体作品，给喜剧演员当古杜(Kuttu)独脚剧上演。毗阇耶那伽罗的克利希那德瓦拉亚帝王写了一出黑天剧。蒂鲁马拉皇后讲她丈夫阿奇尤塔拉雅的《瓦罗达姆比加帕里那亚》是优美的传记占布文体，结尾出人意外，他娶了另一位王后并任命后者之子为有确定继承权的人。由索默纳特写的同时代的逻辑学家的长篇传记《广博瑜珈师传》(Vyasayogicarita)风格相同，内容要丰富得多。

在17世纪，往返于安陀罗、阿萨姆和莫卧儿帝国之间的世主，反映了紧接阿克巴之后的那个帝国内印度文化的短暂的闪烁。他的梵语抒情诗为学者们所喜爱。贾加迪斯瓦拉的《闹剧》(Hasyarnava)是一出喜剧，讽刺行恶政的河王及其腐化的行政机关，可能针对1632年完全改变阿克巴政策后的莫卧儿政府。喀拉拉国王马纳维达在继补充阿南陀的作品、难度甚至更大的《前婆罗多占布》(Purvabharata)之后，又以其剧本《黑天集》(Krsnagiti)取得不同凡响的成功，它今天仍在古鲁沃尤尔夜间演出(每周停演一夜)。形式上它是音乐剧，并且是卡达卡里舞的原型，只是用梵语歌曲。它讲述黑天的整个一生，特别仿效桑卡拉的史诗。这一时期巨大的宗教热潮，部分地被多得无法一一列举、表现一切可以想象的主题的讽刺独脚剧和喜剧作品所抵消。文格德特沃林的占布文体《二仙天空行记》(Visvagunadarsa)讲一个乐观主义者和一个悲观主义者的对话，是更为精美的讽刺作品；它有一处最早提到英国人(在马德拉斯)。包括它在内，最好的占布文体还有青项的

《青项的胜利》(Nilakanthavijaya)，写天神和恶魔搅拌海洋以及湿婆青颈的来历，它充满幽默。在他的许多其他作品中，讽刺作品《末世的骗局》(Kalividambama)由于表现当代弊端的诗句而为学者所熟悉。在剧本中，我们可以提到摩诃提婆关于罗摩的剧本，它将众恶魔企图欺骗罗摩时打探、猜疑和假冒编织在一起。随着马拉塔人的兴起，我们看到帕拉马南达关于沙赫、希瓦吉和沙姆布吉的史诗《太阳世系》(Suryavamsa)。古典文学在马拉塔各朝都很兴盛。在奥里萨，戈文达米斯拉的《普拉德尤姆纳出世》和根加特勒涉及历史的《㤭萨罗的喜悦》(Kosalananda)在叙事诗篇中值得一提。 196

著有梵语和马哈拉什特拉语各类作品的罗摩帕尼瓦德，是18世纪最杰出的作家。关于罗摩的史诗似乎是他最受推崇的作品；描写这同一主人公的剧作，显示出与来自斩杀达德格传说成分相一致的最后阶段的情况。国王及其弄臣之间对话的两出街头剧和2幕喜剧《发狂的计都传》(Madanaketucarita)，更使人一看就产生兴趣。一部占布文体和两篇马哈拉什特拉语诗作，是表现黑天的。罗摩帕尼瓦德是一位以彼那和王项为榜样的、精心修饰的文体家。克纳夏默是戏剧革新人物，剧作摆脱传统幕次安排，采取新形式。《九位行星传》(Navagrahacarita)讲行星之间的战争；《达摩卢迦》是一系列讽刺和哲学对话。《阿南陀与孙达丽》(Anandasundari)是一出正规的马哈拉什特拉语轻松戏剧，海战中用上了望远镜。这一时期的戏剧极为丰富，包括关于当时事件的剧作。文格亚马特亚写了《乐舞论》中谈到的所有10种类型的剧作。杜尔盖斯沃勒的《达摩陀罗那》是一出寓言剧，讲述在马拉塔人统治下瓦拉纳西、乌阇衍那等地的宗教和学术的恢复。拉贾斯坦和奥里萨自然卷入了印度复兴(克利希那格维、根德勒塞克勒等等)，其标志是瓦拉纳西学者兼小说家维斯韦斯瓦拉的短暂生涯。

在英国人的统治下，强制推行英语作为行政和教育的用语掩盖了印度传统，诸如特拉凡哥尔和科钦之类的"土邦"例外。在这一支配性影响下的近代方言，部分地模仿欧洲模式，产生一种既非欧洲也非印度的混合文学。文化领域因为政治独立而发生的变化迄今还微乎其微，印度的统一受到方言离心力的威胁。方言作家常常寻找欧洲人的生活经历，它们被认为属于"现代"生活、缺乏民族性、与他们自己没有多少关系，而这些又只有共同的印度传统才能赋予他们。梵语是印度曾经有过的唯一真正的民族语言，用印度思想的不朽源泉将各地和各阶级联系起来。如果它连同其文化遗产一起消失的话，印度就再也不成其为一个国家，而定将分裂成一系列欧洲式的邦国了。结局还在于未来；在半隐蔽下的古典传统保持着自己的活力、20 世纪产生几百出梵语剧本的同时，跋娑的戏剧在喀拉拉复兴。印度的文化统一也许已经得到保全，通过它，也许还能保全她的政治统一。

第 15 章　早期艺术和建筑

P·S·罗森

几乎没有人认识到，世界尤其是东方世界的艺术，怎样归功于印度也不算过分。说实在的，没有印度艺术形式和思想的榜样，整个东南亚、中国、朝鲜、蒙古、西藏[①]和日本的艺术，就会情况殊异，就会由于这一差异而寂然无闻。现代西方的艺术，特别是建筑和绘画也将同样如此。佛教——典型的商人宗教，是传播这种艺术影响的主要工具，尽管印度教也已渗入东南亚和诸岛；在印度国内，佛教艺术则应大多归功于与它并肩繁荣的印度教艺术。 197

产生于印度河流域文明各大城市（约公元前 2000 年）的最早的印度艺术，对世界其余地区的艺术未能产生太直接的影响。然而，这种艺术与古代中东其他地区分享了共同的思想遗产，则是没有疑义的。

尤其重要的事实是在后来历史上的艺术品中出现的某些象征和形象，首先是在小型雕刻、在印度河流域的图章和封印里露面的。例如，有男根的神如“百兽之王”盘膝而坐，赤裸身子的女孩，一腿斜举跨过另一腿的舞蹈人像，神圣公牛，粗壮的男性裸体躯干雕像，“生命之树”，以及无数朴素无华的猴子、女人、牲畜和大车的赤陶模型等等。

在印度河流域文明结束之后，关于印度艺术史的知识便首先出现了许多空白。我们应该经常记住，流传下来的早期印度艺术

---

① 西藏是中国的一个自治区，不是一个国家，如此罗列是完全错误的。——译者

品，仅仅只是使用许多艺术手段、在广泛而繁盛的艺术活动中的一些鳞鳞爪爪。几乎所有由象牙或木材制作的物品（包括先进的建筑）、所有画在棕榈叶或布料上的物品，其中确曾存在过的大量艺术品，已被印度毁灭性的气候破坏无遗。少数象牙制品偶尔幸存下来，在一些洞窟的墙上留下了绘画的残片。甚至石雕和大赤陶模型，也只是这些耐久材料在相继各个时期所生产的艺术品的极少部分。然而这些艺术品（常常是重要的艺术品）是专门用来装饰主要王朝圣陵的，那就是为什么它们用石料之类，而不用不耐久材料制作的原因。但是人们不能据此来写出一部印度艺术史，而根据同样的条件却可以为中世纪欧洲、甚至为古代希腊写出艺术史。

我们关于印度艺术史的知识，始于公元前最后几个世纪，在辽阔的恒河流域诸城市里制造的陶器和赤陶塑像。我们还知道一些建筑技术和这些城市的防御工事。例如在巴特拉以南的拉杰吉尔，有一些极好的赛克洛普式[1]的防御墙（公元前6世纪）；在侨赏弥，有一座带坚固的坑道及地下室的王宫（约公元前3世纪）。反映客观现实的赤陶艺术品使精细的洞察力变成了可见的艺术形象，居民们利用这些艺术品来使自己的生活大为增色。从约公元前200年起始，大量微型浮雕，主要为手工仿造或模具压制，描绘各种各样幸运的情景，包括戴珠宝饰品的妇女、娱乐聚会和动物。例如在恒河三角洲的昌德拉克图加，有一个制造这些工艺品的工场；在巴特那，出土了一些精致的立体感赤陶舞女圆雕。

198

这些微雕工艺品为后来的同类品定了基调。它们充满人类感官欢娱的气息，其后的艺术品又进而发展成为典型的印度淫乐园

① 赛克洛普式（Cyclopean），是一种使用不修饰的大块石料、不用灰泥固定的砌墙方式。——译者

的雕像。多花的和宝石的装饰与性爱的魅力相结合，已成熟地出现在已知的最早象牙雕刻中，表现的是美丽少女和奇形怪状的动物，一些来自庞贝（公元 79 年以前），一些出土于贝格拉姆（约公元 100 年）。这些纯世俗工艺品以实例说明了印度人的观念：它既是国王所享有的天赋特权，又是英雄的乐园中的特有物品，正如梵语史诗所描绘的那样。

公元前 3 世纪时，已知的第一个重要的建筑和石雕工程落成。从这个工程，人们可以缅怀波斯阿黑门尼德王朝波塞波利斯[①]工程的往事，因而这个工程反映了孔雀王朝从事征战诸帝的该王朝的抱负，其中主要的帝王是阿育王（约公元前 272—232）。工程中有磨光沙石的无基高柱，柱顶雕刻着象征动物的形象。有些石柱上刻有阿育王的铭文，告诫他的臣民遵守带佛教味的道德规范。在其他地方的岩石上也刻有类似的铭文，其中在道利的一个还刻有一只立体的象的前部。佛陀开始传法的遗址萨尔纳特，曾被孔雀王朝选定作为王室神龛，他们委托制作了磨光沙石的栏楯与供奉的塑像。在北印度诸王国，佛教卒塔婆的建成可能要早一个世纪左右，这些用于藏纳和崇敬佛陀圣骨的卒塔婆都得到扩建与整修——以后常常重复这种加工处理。王朝的雕刻匠行会似乎已经形成，能够雕刻巨大磨光石制成的供奉雕像，其中一些残存下来，有时被人误称为“夜叉和母夜叉”。最著名的两尊是：帕尔克姆的男性雕像，迪达尔甘杰的女性雕像，后者的年代为约公元 50 年。在巴拉巴尔山还开凿了许多洞窟，以供在雨季接纳宗教教团成员，有些还布置了结构单一的卫士雕像和铭文。

事实上，显现出印度艺术进一步发展的正是主要宗教纪念物

---

① 珀塞波利斯（Persepolis），波斯帝国古都，其废墟在今伊朗设拉子附近。——译者

的装饰。在许多遗址，著名的有北部的巴尔胡特、山奇、马土腊和菩提伽耶，吉斯德拉河三角洲的阿马拉瓦蒂，装饰浮雕和人物浮雕已用于装饰佛教的卒塔婆及其栏楯。起初是浅而平的浮雕，仔细勾画出人物轮廓，并使之与其背景不相连属；这些雕像常常是难看的、粗糙的，新的开端似乎与孔雀王朝的艺术风格无关。但是，这种浅式浮雕能够有它自己的高级产品，例如在巴尔胡特，那里暂用于佛教神龛的栏楯柱子，就刻有半人大小的乡村众小神雕像；栏楯盖顶有由许多小浮雕组成连绵不断的藤蔓图案，这整个结构的含义可解释为神话中"如意树"的形象。然后到公元初期，在山奇的卒塔婆1号的大门上，雕刻式样已演进成为一种有特色的、柔和而匀称的深浮雕，它还可能发展成为目前实际上的三维立体雕像，正如在托座上和柱顶上的雕像一样。这些作品将本来是强烈显现于二维平面上的叙事表达方式的石雕成功地改变成为三维石雕。山奇门楣两端的漩涡形装饰表明，门楣上所描绘的佛陀的故事是一些摹本，这些摹本成了比印度历代十分流行的故事画卷图例更永久的传播手段。我们知道确实存在一种有联系的图画式样，因为在德干阿旃陀的9号和10号洞窟内，还残存有与山奇早期的大门同时的、损坏严重的壁画片断。它们也用图画说明佛教的传说和佛教徒的虔敬，而就其松弛的陈规惯例而言，它们也许要比石凿浮雕更随意一些。然而十分清楚的是，这些作品在阿旃陀还有更晚的、也更著名的佛教绘画，都是印度绘画流传极广的传统（现已不复存在）的例证；它们在本质上是世俗的，但也易于适应宗教的需求。

在这些初期卒塔婆的装饰品中首先发展起来的艺术，正是后来东南亚和远东全部佛教风格的艺术的渊源。它选作图例的传说，它通过一群群主要人物表现传说的方法，甚至它的某些独特的服装式样，都成了所有的佛教国家的准绳，为当地艺术的发展提供了基础。

在印度本国，公元1世纪后期、2世纪和3世纪，佛教(及耆那教)的卒塔婆成了艺术家关注的中心，它的装饰更加扩大，也更加精致。卒塔婆本身起初是一座有圆顶的坟墩，在其顶端的附近有佛陀及其圣徒的圣骨置于龛内；后来增加了较高的底座，顶部又加上伞形尖锥，于是发展成为高塔。每一个卒塔婆渐渐都被玄奥地认定是“世界的中枢”，用精致的雕刻品装饰起来；尽管它们象征着宇宙，有时象征着王朝，却仍然保有基本上的人性的尺度。雕刻匠以极具创造力的“风度”来表现他所创作的人物，在设计复杂的情节时充满重迭的场景，这些劳作都使他们的技艺得到迅速的提高。特别是在印度东南部的阿马拉瓦蒂周围(例如贾加雅佩塔和龙树穴)的佛教遗址，带栏楯和大门的卒塔婆渐渐地几乎完全包上白石灰石嵌板，这些石板上雕刻着丰富多姿的装饰图案，或给人以美的享受的人物浮雕。这些作品的风格，与半岛另一端阿旃陀同一时期的石窟绘画残片有密切关系。印度中西部的马土腊，在已消失的最重要的卒塔婆遗址，曾经成为印度最早的具有古典风格的雕刻，又逐渐地得到发展。

在同一时期，佛僧定居寺庙的习俗似乎普遍起来。从前，旧的佛教法规要求僧侣过完全游方的生活，规避任何人和任何地方的影响，因为这可能妨碍他们达到宗教目的。然而，这些法规的精神逐渐被印度生活的实践改变了。至少从公元前3世纪起，所有的大卒塔婆都有一个经久不变的特征：与卒塔婆排成一行的大厅，一条厅内的柱廊把中殿与两旁的侧廊分开，穿过封闭的一端有回廊与之相通。在缅甸和泰国，许多遗址至今仍保留这一基本设计图。这样的大厅用以宣讲佛教教义，以及念诵到那时已有的大量经文。这些经文很可能只是到公元前最后一个世纪才书写成文。托钵僧的佛教教团指靠俗人供奉，他们中的大多数人竟完全不会阅读。 200

早期的大厅肯定是用木料建成的。从刻有装饰浮雕的艺术品

来看，我们多少知道它们的模样。但在西德干西高止山的火山岩山脉和峡谷中，从约公元前 200 年起开凿了大量的人造石窟，它们实际上都是木制讲经堂的石刻。较早的一些大厅(例如巴伽)，就是有实际的木制外形——屋顶的弯梁、窗的花格和门廊。但到约公元前 50 年，它们便全由石料凿成，每个都包括一个象征性的卒塔婆，雕刻匠如实地再现了古老的木制建筑式样，直到一行行托梁的两端。此外，甚至最早的也刻有浮雕的"装饰性的"人物，包括坐在阳台上的美女。在卡莱(约公元 10 年)和康希利(约公元 100 年)，大厅正面有构思丰富的、超过真人大小的夫妻刻像。其意图几乎是确定无疑的，它们的结构改变成隐喻的"神宫"，据说佛陀曾到此传法——一个隐喻，成为后来印度和东南亚既是佛教、也是印度教一切神龛的永恒特征。

显然，随着时间的推移，在这些石窟大厅讲经的僧侣便逐渐定居下来，实际居住在这些地方。甚至在巴伽，也有一些在岩石上凿成的很早的适于居住的窟洞与大厅毗连，并以传说为内容的浮雕作为装饰。虽然如此，阿旃陀却是最清楚说明这个过程的遗址，因为从公元前 3 世纪起的约 8 个多世纪，在这里共凿成 26 个石窟，其中 4 个是讲经堂，其余全是逐渐增大的适于居住的窟洞，到最后一个竟能为 600—700 名僧侣提供住宿。除了一个之外，全都曾多次在整个灰泥墙上作画，描绘佛教传说的一个个场面，大多数作品都带有这样的色情风格，以致人们得到这样的看法：只有其标准气质是印度特有的世俗色情性的艺人才能创作出这些东西。惟有公元 600 年前创作的最后几幅绘画，才出现更公式化、宗教教义更严肃的艺术作品。我们可以合理地假定，在所有的佛教大卒塔婆遗址上(那里的大多数建筑物是木料的，现已消失)，以居室围绕庭院为基础的大寺庙，一般都有类似的、精心制成的绘画和雕刻的装饰图。正是在这样的一些寺庙里，佛教徒取得了佛教思辨哲学、心理

学和逻辑学的成就。

有一种地方风格的佛教装饰曾引起西方的极大注意，那就是 201
犍陀罗风格，犍陀罗包括次大陆西北部的阿富汗喀布尔河流域及其毗邻地区。除了有海路之外，这一流域曾是主要的道路，无数入侵的军队及陆上来往商旅都曾穿越这条道路，它把印度与亚洲大陆的其余部分连结在一起。一支入侵者——中亚的贵霜人，从约公元前1世纪末直到公元5世纪一直控制这个地区。公元2世纪，在他们的保护下，人们开辟了通往东地中海的一条陆上商路。沿这条路向东，直接的影响便来自罗马—希腊艺术。佛教的片岩和灰墁雕刻镶饰着富裕的犍陀罗寺庙，这些雕刻品所吸取的特征是半古典式的：佛陀的穿着类似褶皱状（古罗马市民穿的）宽外袍；众神显示出古典的雄壮的人体雕像；还有垂花饰和丘比特式的裸体儿童（Putti），甚至希腊传说的图例。

这种地方风格的巨大重要性在于，它影响到中亚、中国、朝鲜和日本的佛教艺术，而且以后能产生影响的潮流都只能减弱其影响，而不能取代它。因为佛教在很大程度上是商人的宗教，所以在这几个世纪里，印度商人无论到哪里，佛教及其艺术便接踵而来。犍陀罗也是佛教取得很重要的哲学发展的地区，当地艺术便按照其世界观精心制作新教义的雕刻品。在贵霜人统治下，人们开辟了向东的陆路：越过葱岭，经过于阗，并绕过沙漠的塔里木盆地南、北两面边缘。在沿这条路宜人居住的补给站，建筑了佛教寺庙，装饰着雕刻和绘画；有一些可能持续到13世纪。犍陀罗和于阗的僧侣出访东方，中国国内的皈依者回访印度。从印度传来的经文译成了各种远东语言。由于教义上的原因，首先在中国、接着在朝鲜和日本成为典范的艺术风格是紧密地以在于阗和犍陀罗开始确立的型式为基础，然后或许通过典型作品来传播。甚至到今天，日本的佛教艺术家创作的佛像仍仿效犍陀罗。

马土腊城也在贵霜王朝统治下取得了特殊地位。它位于几条商路的交叉点上，到公元1世纪时已成为艺术品制作的中心。将近该世纪末，佛陀本人的第一个艺术雕像可能就是在这里制作的；尽管在早期都不以已入涅槃的佛陀本人来描绘他的形象，而且认为只能象征性地表示他的存在。在马土腊，古老的孔雀王朝雕刻派的技艺痕迹似乎依然存在，并用以发展巨大的立体雕刻，开始时用于佛教主题，后来在公元2世纪，又用于被贵霜诸王奉为该王朝保护神的印度教湿婆神和毗湿奴神。这种技艺还影响到装饰浮雕202 风格的发展。当地的粉红色沙石是一眼就能看出的；在马土腊制作的神像，北印度的其他遗址例如山奇也能见到。

到公元5世纪，一种平滑光洁、冷漠而柔和的佛教雕刻式样在这里发展起来，它是笈多艺术风格(4—7世纪)的主要组成部分之一。服饰上凸起的带状细密层次折褶，及其卷曲的低折边，二者都受到犍陀罗艺术思想的影响，直到佛教在印度衰微时仍是许多佛像的特征，这些不是以刻线暗示就是在表面描绘出来。在印度东南部阿马拉瓦蒂等处的寺庙，3世纪后期制作的真人一样大小的佛陀立像——用当地白石灰石雕刻或青铜铸造而成，与上述佛像很可能在风格上有一些联系。特别是运到印度之外的铜铸佛像，成了东南亚海岸周围当代印度人沿海居留地无数佛陀雕像的榜样。

我们发现了5—7世纪确立于北印度的一种统一的笈多风格佛教艺术，而尤其是从王朝遗址萨尔纳特出土的雕像中知道了这种艺术。但中国香客留有的记载，叙述了整个比哈尔、孟加拉和奥里萨的无数寺庙一神龛，其中许多早已不复存在，虽然有一些已经找到并被发掘出来。有100英尺高的卒塔婆与多层寺庙是木、砖和石料结构；每个遗址满是大小不同的雕像，有石刻的、赤陶或灰墁模制的以及青铜铸造的。其中许多无疑是要作为对个人虔诚的

昂贵的证明，因为“增造佛像”本身即被认为是有功德的行为。在发掘的遗址中，最早的名副其实的佛教大学当属比哈尔的那烂陀，这所大学后来以稍有杂乱的方式扩大了。它由许多不同式样的成群庭院和建筑物组成，当然还包括卒塔婆，其中许多卒塔婆以佛陀和菩萨特别精制的灰墁雕像为装饰。

虽然中国来访者记载了许多繁华的佛教中心，但也记载了他们对佛教相对印度教而言的衰落感到沮丧，此中原因已在别处作了解释。甚至菩提伽耶的菩提树，也在约公元600年被一个印度教国王砍倒，① 神龛则改作印度教使用。可以说，佛教在印度的大部分地区正进行最后的后卫战。9世纪时，伟大的印度教一元论哲学家商羯罗大师加速了各地佛教教义的失败。但在印度东北部的一个地区，包括奥里萨的几个部分，波罗王朝（约750—1150年）保护下的佛教却十分繁荣，并呈现出富于希望和迷人的艺术的新生，这在一定程度上是直接答复了印度教的挑战。另一些佛教大学也创办起来，著名的是在毗讫罗摩尸罗的大学，它以巨大的努力从事哲学、逻辑学、仪式、医学和巫术等学业的精心研究——顺便说说，这些大学也接纳印度教徒。学者们以通称为密咒的某些医学和瑜伽象征体系为基础，把一切可用的学科汇集成一个巨大的综合体。艺术便是这种不同信仰的结合活动的直接反映。它显现出成套的理想中的人物的形象，来表示“现实世界”和劝谕世人的各种各样的成分和过程，全部注意力集中于一套五项互有区别的佛陀教义。 203

这种艺术的大部分在印度已不复存在。从被直接移植到尼泊尔和西藏（7世纪）、与波罗各大学一直有直接接触的它的现存传

① 据《大唐西域记》卷八云：“近设赏迦王者，信受外道，毁嫉佛法，坏僧伽蓝，伐菩提树，掘至泉水，不尽根柢，乃纵火焚烧，以甘蔗汁沃之，欲其焦烂，绝灭遗萌。”——译者

统中，我们能最好地认识它的特征。祭坛上或许布置着小型青铜制艺术品，它们会按象征的方式排列出来。也许很可能还有象征性的壁画和悬挂物，这些东西的原型在西藏、不丹和锡金至今仍能见到，并且还绘在12世纪缅甸蒲甘的墙上。我们有关于索摩普拉（帕哈尔普尔）8世纪大砖庙的证据，它的建筑照样地用于显现密宗宇宙的象征。这种人与世界结合的造像术，于8世纪传到中爪哇的印度化王国，它在那里的主要纪念物是婆罗浮屠（约800年）。另一个可以确定的事实是，在波罗王朝这个时期一直在制作有美丽彩饰的长棕榈叶佛经手写本，书页装订在色彩鲜明的木板内，封面和书页都有彩饰的佛教众神像。制作这样豪华的书本，很可能实际上是作为崇敬的对象而不只是作为读物。现存的最早实例的年代是公元1000年前不久；但以后的时期许多类似的手抄本也幸存下来，特别是在尼泊尔。

穆斯林入侵者和印度教的宗派利益联合在一起，在13世纪初叶从印度消灭了这种佛教及其艺术，在后来的孟加拉民间风格中仅仅留下它存在过的深深痕迹。

就整个印度而言，印度教艺术的发展晚于佛教艺术。最古老的、严格婆罗门式的印度教，对它的各种献祭宗教仪式并不要求永久性的设施。在中央邦贝斯纳加尔有一处围墙建筑，年代也许在公元前2世纪中叶，供奉一个有名的神(财天)。但自远古以来，印度人的自然倾向一直是崇拜神祇能在那里显灵的农村任何地方，并在那里供奉祭品。每个村庄都有圣树，神圣蚁冢，或以巨砾为标志的神圣场所；村民们也都知道精灵（常具有人的特点）出没这些圣地。佛教却总是设法把这种守护神意识集中到佛陀其人，并扩大到供奉在卒塔婆中的佛陀及其圣徒的圣骨圣物；最后又从这些东西转变到基本上以这些人的实例所表示的“真正佛性”的形像上。

然而在公元2世纪，印度教似乎与印度王权学说成功地联合

起来，因此国王所祈求的超自然庇护的玄奥主体，就被授与神的名称和形式。在主要的古代吠陀诸神中，只有一个苏利耶神，作为王朝的神在后期印度教艺术中仍保持了中心地位。后期艺术中具有压倒之势的重要的神，几乎所有主要寺庙供奉的都是湿婆神、毗湿奴神及各种名号的母神（例如杜尔迦），这些神在吠陀文献中全都只有一些痕迹。更后来的中世纪许多吠陀神的艺术作品，是作为自觉地试图使宗教艺术肖像画法婆罗门化的结果而出现的。因此很自然，印度教石料建筑和寺庙雕刻（从约公元 1200 年前的几个世纪以来留给我们的一切）的演变，便发生在分散的单个遗址：它们每一个都是某一时期王朝（有大有小）的首府，而且它们或许很久以来就一直是圣地。这样的遗址遍及次大陆各地，许多确已消失得无影无踪。这些遗址的每一处，在一二个世纪期间都建筑和装饰了数十个寺庙，受到皇室成员及其主要臣民的供奉。随着《往世书》这部婆罗门传说大全的发展，一些地方、尤其是圣地（即那些被认为是传说的主要故事情节产生地），也与先后建立起来的寺庙一道受到尊崇，长期以来吸引着朝圣的香客。 204

印度教寺庙外表美观复杂，其基本式样却十分简朴，系由原始的圣徒之地（即圣地）自然演化而成。在围墙或居室内放置着祭祀的神物，它常常是湿婆林伽（男性生殖器象征）；也可能是雕像，或取代更古老更原始的圣徒，或按礼仪上雕刻与铸造，并加以供奉雕像作为神的新居处。居室建于底座上，或许还附有另外的特征；最普通的就是有顶棚或有圆柱的门廊和有装饰的门框；然后是一个回廊，一个有顶子的塔，一个或几个排成一行的入门的门厅（其中之一可能特别用于舞蹈），也许还有更小的居室、甚或小型寺庙环绕的布局。在南印度，最后这个特征即小型寺庙还可能成为奇异精巧、同一个中心带有塔门的连续围墙。如同佛教的卒塔婆一样，每个寺庙都被设想为“世界的轴心”，象征性地转变为神话中的

妙高山，它的周围象花环一样吊着诸天和大地。在扩展的寺庙外部，有雕刻的条带表示诸天，条带上刻有民间传说认为应归上天的神和另一些次要神物的雕像。其中还有著名的表现性爱的雕刻作品，描绘称作阿布沙罗斯的众仙女给与英雄和圣人的灵魂以死后欢娱的图像。这些表示上天的条带与屋内凸起的地板一样高，因此变成与"天宫"类似，天宫自然地饰有内心希望看到的一切装饰图案。它的单室称作"生主堂"(womb-house)其中的主要画像在这个层面上占有一位登基国王在其宫廷中的地位，只有司祭的婆罗门才能直接接近他。正象国王一样，它也"穿衣"、"进食"和"娱乐"。人们感到，宇宙的"创造力"从它这里流出，经过寺庙的结构，进入位于其下面的人世间。

公元5世纪初山奇的山顶上，就有这种基本形式的寺庙最早的一些例子。但大致同一时期分散于别处的石、砖结构寺庙，则出现在如蒂戈瓦等地；在布马拉，有带回廊的早期神龛。无疑还有更早的、业已消失的例子，特别是在马土腊的那些寺庙，其室内有公元2世纪和3世纪当地制作的毗湿奴和湿婆雕像。在贾巴尔普尔附近的贡达，是笈多时代修复的十分简朴的居室。石窟也已发展成为印度教的神龛，到5世纪时才被使用。乌达亚吉里的王朝石凿

205 神龛，注明的年代为401年，它的主要特征是一只巨大的石雕公猪——该地保护神毗湿奴的"化身"。

虽然各地有不同的风格(这些风格的出现表明，在人们的心目中寺庙不只是一个建成的栖身之处，例如喀拉拉，克什米尔)，但是石雕制作工艺才是促进完全石料建筑印度教寺庙发展的一个主要因素。到公元750年左右，寺庙才出现明显地打算按传说形象凿刻的圆柱和外观。甚至许多建筑也被认为是石刻的群体，而不是建造的支柱、墙和华盖。

印度教建筑发展的主要地区中心，其数量是很多的，其中许多

仍有待进行适当的调查研究。但在大约公元650年以后，这些中心可以分成两大类型：北方型与南方型，二者都已由以前混合试验阶段发展成为有特色的类型。这个阶段首先以北印度（如埃兰、申格尔格尔、穆昆达拉）公元5—7世纪很多已废和重修的神龛为代表，其原始设计几乎不可辨识；其次是以北迈索尔相继出现的遮娄其主要城市〔著名的有艾瓦利（艾霍莱）和巴达米（6—7世纪）〕的大量建筑群为代表。特别是艾瓦利，在70多个已废神龛中可以看出互相连接的发展阶段，当时显然曾试过不同的布局和装饰图案。一些用大厚板建成并带平板顶的神龛（如马胡阿，帕索拉），能使人回想起德干这个地区历史上各时代一直在建造的巨石坟墓。拉特汗和孔德·古迪两地的神龛，甚至没有单独的神龛小室，图像则置于后墙之上。泰尔附近的另一座曾是佛教的寺庙清楚地说明，这些形式正是由于直接接收佛教讲经堂的结果。

有充分特征的北方寺庙建于底座之上，底座以精致的描绘形象和富有节奏的水平嵌线作为装饰。它的特色是，在主要的立体单间房舍上有设计成正方形的高塔；这使它的轮廓有凸曲线，它的底部周围可能有一些复杂的凹角、仿制的壁柱、它自身形象的小复制品，或是根据古老木制宫廷尖窗而作的尖顶式帽盖嵌线。这塔被分成若干水平条带，条带上描绘的可能是不断重复的故事的较早例子。在西印度的早期寺庙里，在采用早期印度教型寺庙的东南亚、特别是柬埔寨和越南这些地方的建筑物中，都确曾出现过这些不断重复的故事。

基本上北方型印度教寺庙的样式有很多变化，至今也并不是都有充分的文献予以说明。在一些个别的遗址，作为巨大而精致建筑发明的前导，它不断发展的长期过程尚可寻踪；但在各个时期和各个地方，结构小而不铺张的寺庙也仍在不断地建成，它们不过是带门廊的朴素的塔式神龛。例如在拉贾斯坦的奥西亚，残留着

8—10 世纪一些朴素的王朝寺庙。它们的门廊和底座的基本设计显现出不同的变化。德奥加尔——许多寺庙曾座落于此地的小山上，或许建于约700年，得到注意的是，它是按十字形图样修复的神

206 庙。有阶梯可登上底座的每一面；神庙本身在一面墙上有个门口，关于毗湿奴神话的三个宏伟浮雕则配置在另三面墙上。在坎普尔附近的比塔尔冈，有个较早的、非常大的砖造十字形图样形式的寺庙，以一个阶梯直接升入神龛内室。高底座的表面，有成层排列的平的壁柱和尖顶拱廊。这个建筑物也许是业已消失的同类寺庙中仅存的一个；但它很重要，因为它是在佛教的索摩普拉得到发展、并且传播到东南亚许多地方的那种式样寺庙的最早例子。在不同地区的许多其他遗址，当地的建筑学派均十分兴旺。在拉贾斯坦，所建寺庙有层层开阔的有柱阳台(如吉勒杜，约 1100 年)。在印度西部，寺庙往往有矮墩墩的塔，以整齐的一行又一行自行设计的小型复制品作扶壁支柱；一些寺庙还有精心雕刻的华丽的供跳舞用的亭阁，与主要神龛排成一行，但又独立在一边(如莫代拉，1126 年)。最著名的连续的寺庙群或许在中印度的卡朱拉霍，以及奥里萨(一个从未完全屈服于伊斯兰教徒的印度教土邦)的一些城市。这两地寺庙群都以其华丽的人物雕刻制品而著称。

在卡朱拉霍，原来 80 多个寺庙现只存 25 座，它们全都围绕着一个湖，建于 950—1050 年左右。一个寺庙根据宇宙构想图设计的平面图围绕庭院建成；然而大多数寺庙仿照“庙山”式的设计。最美观而独具特色的建筑物，也就是那些刻有最美丽人物雕刻的寺庙，著名的有威西瓦那特庙和甘德利亚·马哈代瓦庙。围绕寺庙中的天堂条带刻着一些天上的人物，其中许多公然表现性爱的姿势与一群人的形态，全都具有极其耽于声色的情味，被广泛地认为是印度艺术最伟大的和无与伦比的成就，是人类最珍贵遗产的精华部分。事实上，这些人物都是雕凿而成的极深浮雕。刻削的

深度使之具有强烈的立体感，甚至从远处看也是如此。身体的形态起伏而完全凸出，他们似乎是从建筑物结构的本身迸发出来，其用意在于表现寺庙作为创造的源泉与中心的直接象征价值。

许多壁画残片表明，大多数寺庙及其雕刻作品，象今天的印度教寺庙的情况一样是涂上灰泥之后作画的。看来它们还用着色的和染色的棉布挂饰作装饰。还可以确信，任何重要寺庙都是用贵金属和珍宝精心装饰的，正如同现代天主教国家的圣堂一样。据伊斯兰教历史学家记载，早期穆斯林入侵者从印度教寺庙掠获了数量巨大的财物。那一切现在全都消失得无影无踪了。然而绘画和雕刻作品表明，印度珠宝匠和金银匠的技艺是何等高超！因为几乎每一个被描绘的人物，都戴着大量最好的项圈、腰带、头饰、手镯和脚镯。

另一处主要寺庙群在奥里萨，现在仍存200余座寺庙，而原有的寺庙比这个数目要多得多。在布班内斯瓦尔和普里的城市，印度教寺庙建筑的发展史可以回溯到从公元8世纪中叶几乎直至近代的整个时期。经过朴素阶段的不断发展，终于形成了一些十分巨大的建筑物。最早有代表性的神龛，是布班内斯瓦尔的穆克特斯瓦拉寺。它有一座塔，带曲线外形和坚固门廊，二者皆雕工精美。大林伽罗阇寺也在布班内斯瓦尔，带三个排成一列的大厅。此外还有罗阇拉尼寺(约公元1000年)。在普里，围绕贾甘纳特巨大神庙的是寺庙综合建筑，其中许多已经修复。但奥里萨最著名的建筑物也许是科纳拉克的“黑塔”(约1230年)，这是一座原先就未修好的、或者已被废弃的太阳神庙，设计成一辆巨石制的天上战车。整个雕刻设计以色情群雕为主导，雕凿高超，原来是着色的。“黑塔”现在闻名于世界。

在奥里萨，在棕榈叶窄片上作彩饰的传统至今犹存。已知最古老的例子可能出自15世纪，但无疑的是，这独特传统也许保存

207

了印度教艺术广为流传的一种风格的最可靠记录。印度教的古典经文即是用尖笔用力书在叶片上，而颜色则是涂上笔迹中的；经文插图的绘制亦用同样方法，而以鲜明、光洁的颜料着色。近代插图中的人物类型和图案程式，均与 11 世纪雕刻作品中出现的十分近似。

在南印度如同在奥里萨一样，整个的艺术传统并没有因受穆斯林入侵者的损害而完全黯然失色，虽然北部德干的一些地方在 13 世纪时已被占领。因此在最南部的许多地方，直到今日仍保存了一些可供礼拜的寺庙。有些最古老的遗址，实际上并没有遭到故意破坏便被放弃了。在巴达米，许多印度教石窟（有一个的年代为约 578 年）有最早神话雕刻的主要项目，包括从早期佛教石窟艺术引进的很多特色——托座和门侧壁上的大量对偶饰。在 3 号石窟，还有一些同时代的印度教绘画残片，在风格上接近后期阿旃陀的佛教作品。已建成的一些最重要的寺庙，也许是在德干东部沿海岸的帕塔达克尔、建志补罗和马默拉普拉姆。崇奉湿婆神的帕拉瓦王朝在这些地方兴建的早期寺庙（7 世纪后期至 8 世纪早期），使巴达米的遮娄其人较早发展的一种试验类型成了标准。后来在泰米尔人向海外扩张时期，它便成为一种模式，后期的南印度风格和东南亚许多地区（著名的是在吴哥和在印度尼西亚）建立的风格均以此为基础。

它的基本特征如下：在屋顶上盖着一座金字塔似的塔，塔的层数有限，各层以微型楼阁作为装饰，并以一种小的有刻面的圆盖为顶；有一个外墙连接房间与主要门廊，它与底座和过梁之间的壁柱垂直相连，在它的镶板上可能有些浮雕作品；一个围墙，常常围着各个房间，围墙与建筑物距离很近，故给人以无顶走廊的感觉；以狮形女像柱（带宽大的柱项）支撑的墩；在过梁和屋檐下是曲线托座。

帕拉瓦的雕刻术，无疑是从佛教的阿马拉瓦蒂雕刻术传下来的，它以其谨严优美而闻名。它的雕刻师们创造了印度最著名的有永久价值的作品之一，他们在石窟内和岩面上创作了许多神话浮雕作品；但在马默拉普拉姆的这种雕刻群像，则是印度的艺术瑰宝之一。最大而最完整的一例（约 670 年），刻在面向大海的一处花岗岩峭壁上；它包括众多神祇、圣人和动物雕像，用图像说明天堂里的殑伽河从天上降临大地的故事。 303

从外部建筑风格上看（而不是从雕刻上看），位于德干另一边的埃洛拉，被称为凯拉萨纳塔的独块巨石庙（约775年建成）是与帕拉瓦艺术有关系的。它属于综合性石窟，其中有一些佛教的，一些耆那教的，但它本身却是祭祀湿婆神的。这也是印度建筑的壮观之一。它是在火山岩山坡的两个主要层面上凿成，内外两面都进行刻凿，以致在巨大石场内不需任何支架，壁上开凿了一个个侧面的石窟庙。石窟的基本设计带有宽柱廊大厅，是源于阿旃陀寺庙佛教徒起居石窟的后期类型。然而雕刻品却是独一无二的。巨大的深浮雕人物雕像呈弹跳、飞跃和扭动状，这些人物的活力活现于建筑物的结构之上。它们原先曾用灰泥然后着色；到处的建筑物上都留下少量纯壁画的残片。

位于孟买附近的象岛上，同样著名的湿婆神石窟庙，其年代稍晚一点，规模至为适中，在建筑上却不十分重要。但它的大量雕刻品，其中有一个是著名的三头湿婆神像，洋溢着相当宁静的气氛。

在十分强大的朱罗王朝统治下，半岛东部海岸成为另一艺术兴旺发达的地点。约在公元 1000 年，在坦焦尔建成了早期朱罗最大的寺庙——祭祀湿婆神的巨大金字塔式的神龛，其塔近 200 英尺高，顶上有 80 吨装饰华丽的圆盖拱顶石。主塔下围绕居室的回廊内壁，是残留的一系列壁画原作，描绘湿婆神的神话和天上的舞女——它又一次提示，印度建筑最初是多么不吝惜色彩。但在艺

术上，朱罗王朝或许更以非凡的青铜雕刻流派而著称，他们赞助这一艺术流派，它继续发展直至今日。朱罗王朝制作了印度教诸神的雕像，其尺寸从真人一样大小到几英寸不等。其中最大和最重要的雕像，有时供奉的是扮作神祇的王室成员"肖像"。许多雕像是供人们列队行进时举着拿着，所以全都铸成立体形态，有着细长、优美匀称的四肢，姿势并不固定。还有许多受崇敬的印度教圣人的雕像；但最著名的典型也许是描绘湿婆神作为美丽的"舞王"的雕像，摆出一腿翘起的姿势，周身均有光环。这种艺术的最盛时期或许是11世纪和12世纪，但以后几个世纪也创作了许多杰作，情调也许有些粗俗。在所有这几个世纪里，无疑还存在传播得更广泛的金属器皿（装饰灯、盆、盘）制造工艺，但仅仅发现了其中的少许残片。这整个的青铜器工艺深深地影响了东南亚地区的艺

209 术，南印度文化在东南亚地区、尤其是在锡兰、泰国和东爪哇王国产生了影响。

在西部德干，西遮娄其王朝建筑了它自己的风格极具特色的寺庙，它们与一般北方型寺庙有关（例如11世纪的安巴尔纳特、孟买；12世纪的格德格、巴拉姆佩特）。外表精细，常是矮墩墩的；但内部显示众多带有深切口的水平装饰线条的圆柱，每根圆柱都有多种剖面和供雕刻的平面。托座集奇兽之大成。装饰托座和墩子的人物雕像，显出动作极为柔软的姿势，它们的手足变得纤细，几乎象昆虫。就主要雕像而言，严守明白规定的形状常表现出感觉迟钝的格调，这表明社会看法和艺术态度上的一种不通人情的冷漠。

差不多同样的影响也出现在12世纪和13世纪，在霍伊萨拉王朝统治下，南迈索尔土邦的拉贾斯坦北方型寺庙显示了少见的繁荣（例如在索姆拉特普尔、比卢尔）。基本的矮墩墩的塔以同样造型递加在表面，并饰以大量装饰雕刻。采用了星形平面图，一排排居室连于单一的底座之上。表面装饰发展成为极大的一簇曲线叶

饰窗花格，深浮雕花样，以阴暗的底色使之显得突出。其中绝大多数是人物雕像和动物形像，尽管形状上有一点平庸和单调；它们的大量珠宝饰品则构成了图案的丰富多采。

早期和中世纪印度艺术这个伟大遗产对今日世界的价值，是一个十分令人感兴趣的问题。两个多世纪以来，西方一直不能适当地对此达成共识。印度的社会结构过去一直是、并且现在依然是过于刻板，这使外国人认为很难赞同印度社会看法及艺术态度。许多最神圣的印度教寺庙仍将欧洲人排斥在外，现在有迹象表明这种情况正在改变。许多西方人正前往印度，他们不仅是观光旅游者，而且还是印度文化的热烈赞扬者和学习者。大量出版的图文并茂的经文已使西方读者大众知道，印度仍然（而且好不容易才）存在一种文化艺术，这种文化艺术使近代世界得到某种独一无二的和意义重大的东西。

基本的问题在于，这种印度艺术（就这个字的自身意义上说）体现了关于形式的一套理想准则。各类建筑的建造是依据严格的比例规则，按照被认为是神圣的各式样原型，这些类型的规定大概是以文字手册或图解的程式（某些稍晚的例子仍可见到）被工匠们一代代传下去。雕刻、也许还有绘画，也都按照为各类肖像画法和详细比例所作的明确规定制作。这些准则自然地似乎与半古典的理想主义—现实主义艺术准则发生严重冲突，而后者在欧洲实际上一直存在到本世纪。并非偶然的是，在西方引起广泛而深切关注的最初的印度艺术，正是约公元 120—500 年佛教犍陀罗的、有一点希腊—罗马化的艺术。而且，即使在 20 世纪现代派和立体派变革正在进行之时，印度艺术在一定程度上因受原始艺术的影响，仍处于艺术上不利的地位，这恰好是由于它体现了一种准则；而其他的准则恐怕已被拒绝了。但在 20 世纪初出现了一些眼光敏锐的收藏家，他们认识到印度雕刻作品的巨大价值；其中最著名 210

的两位本人都是杰出的雕刻家：罗丹和爱泼斯坦①。印度独立前的印度文官、印度考古调查局的官员等英国行政官吏，也赞赏和收集早期的印度艺术作品。但早期西方鉴赏这些艺术作品的主要障碍，是这种艺术的基本特质中有一些内容，与西方宗教上极端拘谨的概念大相径庭——它的形式华而不实，它的极端耽于声色，它的鲜明的实体感的存在，以及它习以为常不害羞地关切性爱。说实在话，我们在前面讨论过的整个艺术，确实是想方设法来刺激感官。建筑上的嵌线、轮廓、圆柱和装饰的节奏，不仅增多和显著，而且精致，就象印度音乐巧妙的节奏一样动人心弦。绘画的鲜艳色彩是要打动人的情感。以丰满的、凸圆的和流畅的笔触雕刻神像和人像（不论男女），意在激起包括性感在内的感官的反应，甚至在将神祇描绘为最令人敬畏的宇宙力的体现时也不例外。由于古代印度的思想方式处于“上天显赫”的成规之下，因此才形成这一切想法。因为印度人想象的上天的特点，就是最直接和最无拘束的欢乐。而且艺术总是充满神界的这样一些属性，即使它显然涉及的是崇高的象征主义和严肃的神话时也是如此。印度建筑上的装饰所依据的是，花环饰或花瓶饰，多汁植物的主茎，多褶和刺绣的衣服，下垂的成串珠宝，当然还有美丽的少女，所有这丰富的一切就是使上天具有自然魅力的东西。因为上天的词义是每个人的愿望都能实现的地方。对古代印度的这种幻像是如此迷人，致使它的艺术家认为完全不用创新。他们的目的始终是不断重复和强化同一感官直觉到的事物。他们耕耘着一块狭窄的田地，但却是深深地耕耘。

甚至至今许多人仍认为，这种感情充溢的艺术很难与印度宗

① 罗丹(Auguste Rodin, 1840—1917)，法国著名雕刻家。爱泼斯坦(Sir Jacob Epstein, 1880—1959)，英国著名雕刻家，主要在英国从事创作。——译者

教宣传的严格禁欲的教义相调合，这些宗教的圣人为了引人入胜的、光芒四射的统一体、神的幻象，愿忍受极度的痛苦并甘当祭品。但人们近来已认识到，这两种态度并无分歧，它们实际上是同一枚硬币的两面，没有此一面，彼一面便无法想象。只有艺术所激起的必不可少的感官意识，才能提供超自然的激情所需要的能源。在上个世纪里，西方和印度学者根据西方的语言和哲学重新解释印度的哲学和宗教，这或许造成了困难，因为就西方的语言和哲学而言，感官起纯粹"邪恶"的作用，因此在宗教中是没有地位的。

然而，印度艺术的淫乐园正是"天堂"的所在；它并不把想象的事物对准现实世界。相反，"天堂"激起情欲，使注意力集中于今世之"外"，并许诺在那里实现情欲。它不是欲望的诱因，而是超自然地满足和实现每一个欲望的标识，这种满足和实现的规模是普通人生不可比拟的，而仅仅是充满统一体的幻象的一种人生。在用梵语进行艺术写作的伟大传统中，非常清楚地说明了这一点，这个传统以阿毗纳瓦笈多（约公元 1000 年）的巨著达到顶点。事情或许真的是，印度历史上最早的艺术品——象牙和恒河流域的赤陶制品，更能反映居住在城镇的享乐主义的公众的情欲，这里的国王用搜括名妓的收入为他们提供经费。但到公元 3 世纪时，上天与对普通淫乐的渴望之间的密切联系已得到确认，那是没有多大疑问的。 211

2 世纪时诗人马鸣所记述的佛陀使他的兄弟难陀皈依的故事，以一种未加修饰的方式举例说明了这种手法。佛陀给难陀看天女的幻像，以诱使他抛弃情妇并加入僧界。在难陀看来，天女们的美貌和性感完全使他尘世上的爱人失去吸引力。成为僧侣之后，他逐渐认识到自己的一切情欲皆空虚而不适当。但对印度艺术正是这样立论的。旁观者除非对这艺术的外壳，对甚至纯世俗艺术提出的即时的要求作出回答，否则他就不会理解它的内涵，他的情欲就仍然是游移不定的，仍然要不断地在外部世界的事物中

寻求满足，并且使他在探索自我满足中陷入犯罪和残忍。印度的艺术界是一个始终如一的整体，那就是它遵循理想模式的原因，我们似乎认为这象是令人生厌的固执。对现代人来说可能的误解是，他们会勾销例如“补偿”这样的意义，会把感官的要求解释为纯世俗的、而不是超世俗的（即使怀有良好意图的作家，也会对天上的艺术形象与尘世的习俗混淆不清），或者会入迷地感到缺乏印度艺术一直具有的真正中心。只要理解正确，印度历史上早期和中世纪的艺术就会提供一些无可匹敌的东西。

第16章 音乐

N·A·贾伊拉兹波易

印度次大陆的音乐，是构成该地区民族各异的居民的许许多 212 多要素——人种的、语言的和文化的——的一种反映。印度音乐形式上不同寻常的多样化，或许是世界上任何其他同等大小的区域音乐文化所无法比拟的。音乐在印度人民的宗教生活、艺术生活及社会生活中起着极其重要的作用。鉴于印度音乐是从劳动号子和农业歌曲到那些伴随人一生重要事件(诸如诞生、入社、婚嫁和死亡)的音乐，是人们日常生活劳动中不可或缺的组成部分，因而大部分印度音乐可称为实用音乐。尽管该地区音乐多种多样，但仍有可能做一些对大多数印度音乐有效的一般说明。例如，除现代发展外，印度音乐主要是基于曲调和节奏，而为西方所知的和声与复调则和印度音乐一点关系也没有。绝大多数印度音乐具有调式特征，它通常用一个建立起参照性固定结构的低音部作为伴奏，并排除那些在西方音乐中最有特点的调性变换。然而，印度拥有如此纷繁的曲调和节奏形式，对之再作任何进一步概括就不明智了。

在研讨这一特别复杂的音乐文化之源时，我们幸运的是，音乐一直是印度近2千年文学传统的一个组成部分，而关于音乐甚至可以上溯到更远的时代；而且印度有些地区至今还或多或少地保持着与文化主流相隔离的状态，这些地区看来还保留了它们相对不变的古老音乐形式。从文学的原始资料中，我们能够在某种程度上追溯印度古典音乐(一种流行于城市的艺术体裁)的历史。然而，

这些原始资料虽然常常提及各地区的音乐，但它们对乡村音乐的性质却未作任何说明。同时，它们也未讨论到流行于城市中的非古典音乐体裁。古典音乐有精致的音乐理论和文学歌词，这一点往往掩盖这样的事实：仅有少数居民参与这种音乐活动。即使在印度各个城市中，古典音乐也绝非最流行的音乐体裁，而正在发展的一些新形式似乎更与多数印度人有关。但是，这些新形式从古典音乐的传统中获取了大量灵感，并且大多数音乐家的创作与表演手法都是按古典音乐表现方法接受训练的。

印度古典音乐的一个基本要素是使用低音部，低音部通常由一件管乐器或拨弦乐器担任，这些乐器只需将音高调到方便唱、奏213者表演的高度即可，因为他们并无固定的音高观念。古典音乐由一个小型乐队合奏，这种乐队一般包括一件主要旋律乐器或一名歌手；一件或数件第二旋律乐器，只在节拍推进中模仿主旋律线条；一件或数件打击乐器，实现节拍小节线并演奏节奏性对位[①]。按旋律基本轮廓主要作即兴演奏的旋律线条称为拉格[②]，每首拉格规定了一组可能实现的变体旋律。这些变体旋律作为若干世代师徒传授的口头传统的一部分而被传授下来。即兴性节奏型的基础模式被称为塔拉（tala），每首塔拉规定出一次节拍周期循环的长度，按照节拍单位数以及此周期循环内重音的分布而定。拉格和塔拉是印度古典音乐的两大要素。这两大要素的初期形式在印度许多民间音乐中也存在。

吠陀语调

印度的文学传统始于诸吠陀。根据印度教的传说，这些经文是

① 即模仿主旋律的节奏而演奏。——译者

② 拉格（raga）最早见于約10世纪时马坦加所著梵文书《布里哈德代希》中。此词源于梵语ranj，意为色彩、情绪。可理解为一种具有调式意义的旋律模式，兼具调式功能和旋律特点。——译者

由梵天神口传给圣人的，并由婆罗门以口头的形式一代代传下来，一直延续到现代。

原始吠陀语言有一个重音体系，与亚历山大时期希腊的重音体系相比较，其每个词均有一个特别的音节需重读。在有些例子中，这个重音的位置和意义有关。这特别适用于复合词，例如 indra—satru，如果这个词的重读在第一个音节，意谓"某某的敌人是 Indra，"但如果这个词的重读在第二个词的首音节，则意指"Indra的敌人。"在吠陀语言向梵语的发展中，原来的音调重音被强调重音所替换，这个强调重音则根据音节的长度而自动地被置于每个词的词尾附近或词尾。原始吠陀语言的重音被扩展到牵涉 3 个音节，阿鲁达塔(可将它说成是主要重读音的预备)、乌达塔(重读音节)和斯瓦里塔(返回轻读的一类)。在《梨俱吠陀》的抄本和很晚出现的某些其他经文中，阿鲁达塔是在下方标一条横线，乌达塔不作标记，斯瓦里塔则在上方用一竖线表明：

```
          |          |                              |
sahasrasirsa  purusah  sahasraksah  sahasrapat
 a  u  s   a  u  s                a   u   a u s
```

有偏离上述基本模式的例外，但这里不必讨论它们。

吠陀时期以后产生的古代语言和语法学派均十分注意涉及重音的问题，因而，每个词重音的位置显然被可靠地保留下来。然而，乌达塔、阿鲁达塔和斯瓦里塔这些术语及其朗读方式，甚至在这些早期的经文中就得到不同的解释。关于吠陀重音的性质，现代学者至少提出了 3 种不同的观点：重音是基于音高，基于强调，基于发音器官的相对高度。

不仅在经文的原始资料中，而且在今日印度仍存在的《梨俱吠陀》和《耶柔吠陀》朗诵的传统中，都还有很多关于重音的音乐性解释的证据。音高与重音之间最直接的相互关系，见于泰米尔的婆 21₃

雅尔婆罗门的朗诵风格，即在印度流传最广的吠陀朗诵风格之中。其基于3种音调：乌达塔和非重读音节（称为普拉恰亚）用中等音调朗诵，阿鲁达塔用低音调朗诵，而斯瓦里塔则或用高音调（当音节是短音节时）或用中音调后随高音调这两种音调结合的音调朗诵。这准确地与抄本中的音符对照：阿鲁达塔（低音调）用一横线标记于音节之下，斯瓦里塔（高音调）则标记一横线于上方。在这种朗诵风格中，音调的延续也直接与音节的长度相关，在下面的曲谱中，应注意其中的音程仅是近似于西方音乐五线谱的音程。

曲例1　　第240页（原书）

喀拉拉的南布迪里婆罗门有一种十分独特的朗诵风格，即以颤音或震音部分为特色。然而，就绝大部分而言，其重音和音高之间仍有类似的相互关系。正如在爱雅尔的风格中一样，其音调的延续和音节的长度之间也有一种关联。

曲例2　　第240页（原书）

在马哈拉施特拉有这种朗诵风格，然而，因为阿鲁达塔是用高音朗诵，它与上述两种风格在原则上形成对照。这种朗诵风格的音高与重音的关系不如上述两例中那么直接，而是被其他语音因素诸如音节长度、以及音节是否始于鼻音、半元音、送气音等所改变。重音的运用是这种风格的一个特色，重音出人意外外地落在阿鲁达塔上，将该音推进到比乌达塔高出5度音程的音位上。

曲例3　　第240页（原书）

这些朗诵风格无一可准确地与任何古代的语音和语法经文中所描述的特征相比较。传授初步知识的婆罗门的训练和准备方法竟是如此之严格（它十分强调准确的发声），这是令人惊奇的。

在前述的重音标记法和爱雅尔—南布迪里的重音处理法之间的密切联系，暗示这两种风格可能已有一千多年历史，而且还可能上溯到更古老的年代。

《娑摩吠陀》的赞歌比《梨俱吠陀》和《耶柔吠陀》的赞歌更具音乐性，其吟唱时用到 5 、6 、或 7 个音级。从语音经文中可以清楚地看出，吠陀社会已知道音乐理论的某些要素，还有涉及 3 个 8 度的音域(sthana)，每个 8 度含 7 个音级(yama)。在《娑摩吠陀》的辅助经文《那罗迪式叉论》(Naradisiksha)中，这种吠陀音级与世俗音级(svaras)有关联，重音也同样。这种相互关系说明，吠陀 8 度是《梨俱吠陀》和《耶柔吠陀》吟唱中产生的音调核心的一种延伸。这里，下行 4 度的两组音调清楚地暗示：乌达塔与世俗音级甘 ga (F)和尼 ni(C)相关联，阿鲁达塔与里 ri(E)和泰 dha(B)相关联，而斯瓦里塔则与玛 ma(G)、萨 sa(D)和班 pa(A)相关联。从下面图示中可以更容易地看出这两组结合起来的 4 度音阶：①

斯瓦里塔	玛 ma(G)	萨 sa(D)
乌达塔	甘 ga(F)	尼 ni(C)
阿鲁达塔	里 ri(E)	泰 dha(B)
斯瓦里塔	萨 sa(D)	班 pa(A)

正如《梨俱吠陀》和《耶柔吠陀》的情况一样，《娑摩吠陀》也有几种吟唱风格，其中最著名的是信奉《娑摩吠陀》的考图玛支派

① 第 1 、第 4 音之间的音域均为纯 4 度。古印度的音阶（称为“格拉玛”）基本上由 7 个音(称这种音为“斯瓦拉”)构成，各音的名称如下：

音的名称	意译	简写	译音	音名	唱名
sadja	具六	sa	萨	D	Re
rsabha	神仙调	ri	里	E	mi
gandhyara	持地调	ga	甘	F	Fa
madhyama	中令	ma	玛	G	Sol
pancama	第五	pa	班	A	La
dhaivata	明意	dha	泰	B	Si
nsada	近闻	ni	尼	C	Do

古代印度音乐理论常把上列 7 个音与日月星辰、季节气候、禽兽鸣声、人的不同年龄以及各种颜色等相比拟。例如把 7 个音分别比作月亮、水星、金星、太阳、火星、木星、土星或比做孔雀、牡牛、山羊、苍鹭、杜鹃、马、象的鸣声。——译者

(sakha)的泰米尔爱雅尔婆罗门的吟唱风格。他们的吟唱十分富于音乐性，并且似乎是《梨俱吠陀》和《耶柔吠陀》爱雅尔吟唱风格的一种延伸。这些赞歌看来是基于"D"大调(教会的多利安调式)。然而，他们的音调仍与"纯律"和"毕达哥拉斯"的音调体系① 有很大的不同。电子测音分析表明，即使在一次单独的歌唱进程中，其音调也有很多变化。然而，电子测音分析的确表明，他们的吟唱大多数是基于 3 种不同尺度的音程：90 音分左右的半音音程，大约140 或 150 音分的四分之三音程，通常约低于 200 音分的全音程。赞歌基本的核心音调看来是位于 F—C 的 4 音列，而以 D 作为煞音(finalis)。但是，F—C 这一音程似乎很稳定地小于一个纯 4 度音程(498 音分)。虽然如此，仍有可能在《娑摩吠陀》这种传统的常用调式与古代印度的基本音阶——萨音阶(shadjagrama)——之间看到大量相似之处，关于"萨"音阶，我们将在后面讨论。

曲例 4　　第 241 页(原书)

信奉《娑摩吠陀》的贾米尼亚支派的爱雅尔婆罗门的朗诵风格，与考图玛支派的爱雅尔婆罗门的朗诵风格极为不同。这种赞歌极少音乐性，而且没有任何类似四分之三音程的迹象。此外，较高的音级通常是勉强发出的，延续极短暂，并紧接一个下降滑音(portamento)。这个高音看来是受重音影响，并在大约一个全音和接近一个大 3 度音程之间波动。

曲例 5　　第 241 页(原书)

同样是信奉贾米尼亚支派的喀拉拉南布迪里婆罗门有最使人惊奇的《娑摩吠陀》咒语风格，他们显示出独特的气息控制力，拖长每个元音，有时长达 8 秒钟，在这 8 秒钟内，其噪音在将近一个 4 度音程的音域内快速颤动：

曲例 6　　第 241 页(原书)

① 即"五度相生律"的律制音调体系。——译者

仍有许多流派的吠陀赞歌延续至今，在这些赞歌中，《娑摩吠陀》朗诵风格显然正在迅速消亡，因为曾经使用这种朗诵风格的苏摩祭祀仪式现在已很少举行了。尽管《梨俱吠陀》与《耶柔吠陀》赞歌在印度许多地区已不同程度地濒临消亡，但是，南印度至今仍是吠陀赞歌的主要据点。

古代的印度音乐

216

诸吠陀及其仪式适用于再生族（dvi-ja），即印度教的前3个高等级种性，第4等级首陀罗最初是通过世俗史诗《罗摩衍罗》和《摩诃婆罗多》，通过《往世书》——描绘印度教诸神各种化身的生活的流行故事和其他宗教传说而被引入了印度教的神学和宗教哲学。或许甚至早在基督纪元之前，吟游诗人可能就已经歌唱或吟诵这些故事和传说，正如它们至今仍然以差不多相同的方式歌唱或吟诵一样。这些传奇还被搬上了舞台，对音乐最早的详细论述或许见于《乐舞论》中的这一部分，《乐舞论》成书的时间有多种说法，从公元前2世纪到公元5世纪之间不等，从许多方面看，这部著作是一部舞台戏剧制作者的指南，它涉及戏剧的所有方面，包括舞蹈和音乐。许多现代音乐术语源于这部著作，而且《乐舞论》激励了后世的许多论著的产生。

对这种与戏剧表演相联系的早期音乐体系的性质，学者们的意见并不完全一致。它明显地包含了背景音乐，由管弦乐队表演，还有歌唱家，正好离开舞台，这部分极象是管弦乐队的乐池。诸曲调显然是源于调式(jatis)，而调式则产生于属于两种紧密相关的基本音阶或音调体系——“萨音阶”和“玛音阶”（madhymagrama）——所构成的7声调式序列（murchhana）。（第3种基本音阶——甘音阶① 见于早期的几种经文中，《乐舞论》中未曾提及

① 甘音阶(gandharagrama)，13世纪时克什米尔音乐理论家娑楞伽提婆提出的

它。）这两种音阶仅有 1 个音级的位置不同，① 它使玛音阶比萨音阶微低半音。这一细微音差涉及到 '测量用的'（pramana）什鲁蒂，② 它大致作为一种测量标准以确定一个 8 度包含22个什鲁蒂。

根据原文资料，什鲁蒂看来似乎是一种标准尺度，或至少被认为是如此。然而，许多现代学者仍在争论，什鲁蒂事实上有 3 种不同尺度。福克斯·斯特兰韦斯认为什鲁蒂有 22，70 和 90 音分这 3 种尺度。但是，1 个什鲁蒂不被视为一个音程，以及构成 1 个 8 度的 7 个音中的各音各含有 2 个、3 个或 4 个什鲁蒂，则是毋庸置疑的。因此，最好将单一的什鲁蒂看成是 3 种不同尺度的音级的一种最基本的公因子。在任何传统的印度音乐论著中都不曾试图去确定什鲁蒂的精确尺度。

在这一音乐体系中看来具有头等重要意义的是瓦迪、萨姆瓦迪、维瓦迪和阿努瓦迪这些个概念。这几个术语可分别与西方音乐中的主音、协和音程、不协和音程、以及不完全协和音程相对应。它们表达了协和音程与不协和音程的抽象观念，这些音程可运用于特定的音阶或调式，就象在希腊人毕达哥拉斯的体系中一样，只有纯 4 度和纯 5 度被看成协和音程，而"不协和音程"似乎涉及半音，或是大 7 度音程。什鲁蒂表达了这些音关系；协和音程含 9 或 13 个什鲁蒂，不协和音程含 2 或 20 个什鲁蒂，其余的音程则被视为不完全协和音程。

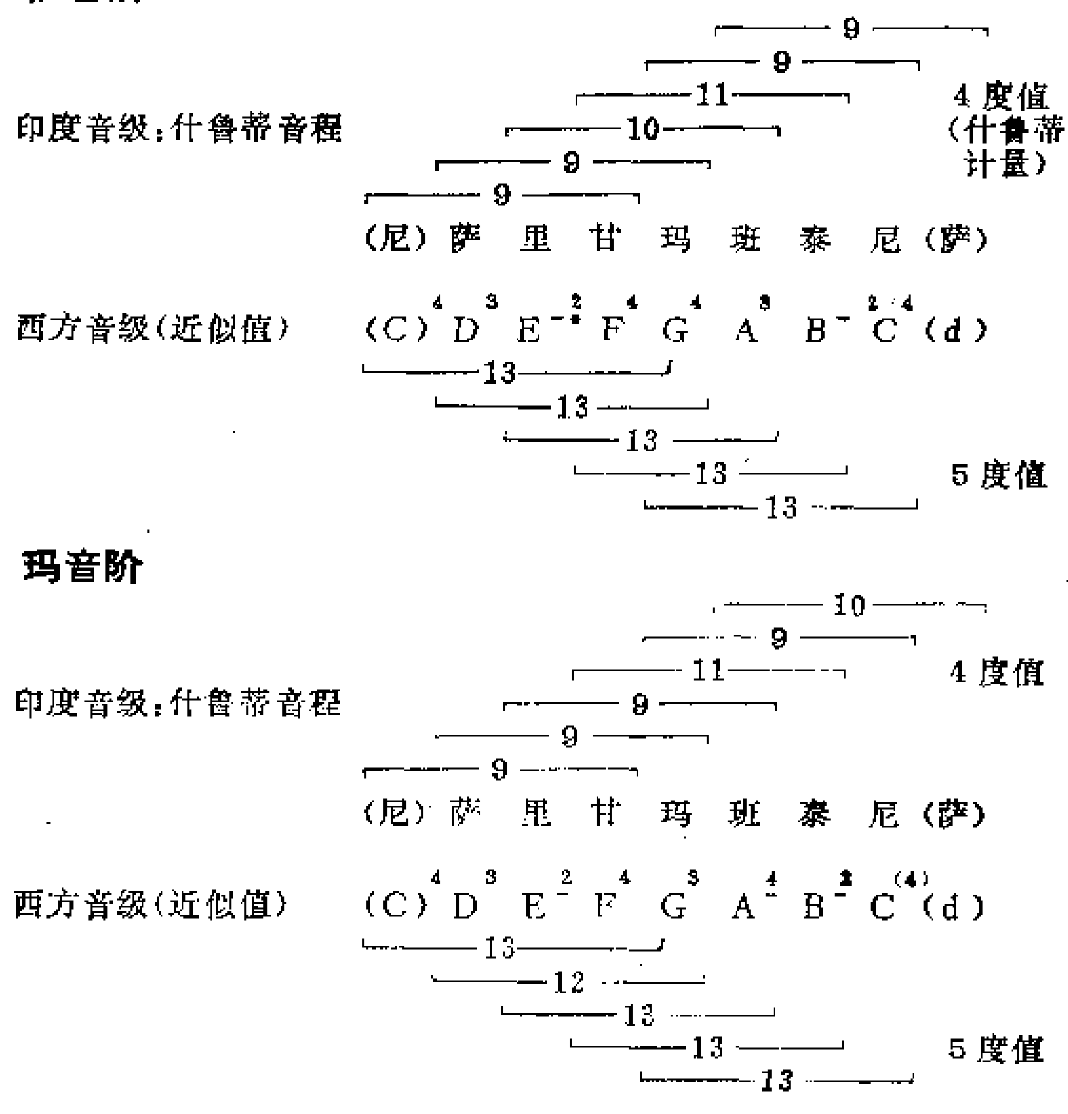
217 从协和音程的表述中可以比在前述的微音差中更好地看出"萨音阶"与"玛音阶"这两种音阶体系之间的差异。在"萨音阶"中，从 2 级到 5 级这个音程含 10 个什鲁蒂，即比完全协和的纯 4 度音

一种新音阶，即把玛音阶的 dha 音降低 1 个什鲁蒂而成。——译者

① 即在"玛音阶"中有 1 个音级比"萨音阶"高 1 个什鲁蒂。——译者

② 什鲁蒂(sruti)是一种微音程，印度音阶中最小的音单位，意为"听到"，即能听到的最小的音，它相当于 1 个四分之一音，亦即 4 个什鲁蒂等于 1 个全音。——译者

程大1个什鲁蒂。在"玛音阶"中，这个5级音低1个什鲁蒂，因而它与第2级音构成协和音程关系。然而，这意味着，第5级音与第1级音之间不再是完全协和的音程，因为它是用12个什鲁蒂取代了完全协和的13个什鲁蒂。从以下图解中可以看出这一点。印度8度的音级('7个1组'saptaka)、萨贾(shadja)、里斯帕(rishabha)、甘塔拉(gandhara)、玛提亚玛(madhyama)、班恰玛(panchama)、泰瓦达(dhaivada)和尼沙达(nishada)通常采用略写形式：萨(sa)、里(ri)、甘(ga)、玛(ma)、班(pa)、泰(dha)、和尼(ni)来表示：



* 负号表明印度音级比西方对应音级微低半音

然而，据说"玛音阶"是以"玛"音为音阶首音，而不是以"萨"音为音阶首音，这或许是因为"萨"音不再有1个协和的纯5度。因此，"萨音阶"类似于"D"调，即教会的多利安调式；而"玛音阶"类似于"G"调，即教会的混合里第亚调式。可见，除了"萨音阶"中的"里"——"班"和"玛音阶"中的"萨"——"班"是不协和音程外，这两个基本音阶均还各有另一个含11个什鲁蒂的不协和音程：甘——泰。这是一个常例的三全音，此音程在西方无伴奏齐唱乐中被

218 描述为"音乐中的魔鬼"(diabolus in musica)①。很可能是为了避免这个三全音，两个变化音级被引入了古代音阶体系：一个是安塔拉—甘(antara ga)(F#)，此变音比"甘"升高两个什鲁蒂，从而在"泰"音(B)的下方构成1个纯4度音程；另一个变音是卡卡里—尼(kakali ni)(C#)在安塔拉—甘的上方构成一个纯5度音程。这两个变化音级最先是主要音级的临时变化音，后来逐渐成为音阶音级，取代了通常使用的甘音与尼音。

在这两个基本音阶的任何一个中，以7个音级中任一级为主音，均可构成一个7声调式序列，因而，就可产生两种7声调式序列，例如，尼(E)，一种用萨音阶结构，另一种用玛音阶结构，这两种调式结构的差异仅在于"班"(A)音的偏离1个什鲁蒂。在这两组7对7声调式音阶中，有一组被选用为'纯'调式(suddha jati)的基础，其中4个采用萨音阶结构，有3个采用玛音阶结构。在这7个纯调式之外，进一步尚有11个"变化"调式(vikrita jatis)，这类调式由两个或两个以上的纯调式组合而成。然而，经文中却没有指出这类调式究竟是怎样构成的。调式是音乐的本质，它是音乐作品、也可能是即兴演奏的基础，而且一定类似拉格的现代概念。它们最早是用10种特性的措词来描述的：开始的音级(格拉

① 它是最不协和的增4度音程，具有紧张恐怖、躁动不安的音响色彩。——译者

哈)、主音(阿姆萨)、构成上限的音(塔纳)、构成下限的音(曼德拉)、结束音(尼阿萨)、次结束音(阿般耶萨)、偶然使用的音(阿尔帕特瓦)、频繁使用的音(巴胡特瓦)、'六声音阶'(萨达维塔)、即为使调式构成六声调式音阶而省略的这个音、以及'五声音阶'(奥达维塔)即使调式构成五声调式音阶所必须省略的两个音。

调式经常被配置一个以上的阿姆萨(主音),就一个萨玛调式来说,所有的音级都可以作为阿姆萨,这事实表明古代的这些调式累积了多重可能性,因而它们与现代拉格(raga)并不完全相同。同样,使用萨达维塔和奥达维塔这两个术语似乎是指明一个单一的调式可以用7声、6声、5声等音阶形式来演奏。现代拉格中,这种可能性一般受到相当的限制,尽管音的数目在上行和下行的旋律线条中可能有些变化,但一首拉格通常被说成仅指7声、6声、5声这3种调式音阶中的一种。

调式体系在何时废弃不用尚不清楚,因为许多后来的经文仅仅是出于对《乐舞论》作者婆罗多的崇敬而提到调式。《乐舞论》中论及某种音乐实体,即后来所谓的"音阶一拉格",据说它是在梵语古典戏剧的正规舞台上表演的。《乐舞论》并没有确认拉格和精致描述的调式体系之间的关联。在泰米尔纳杜7世纪时帕拉瓦王朝的库图米亚玛莱音乐铭文中,在大约10世纪时马坦加写的著作《布里哈德代希》(Brihaddesi)中,以及在公元13世纪娑楞伽提婆写的《乐舞渊海》(Sangitaratnakara)中,都提到了7种音阶一拉格。据《布里哈德代希》所述,音阶一拉格是源于调式,但似乎有证据表明,它们更象是调式所由产生的两种基本音阶或音调体系,即萨音阶和玛音阶。事实上,萨音阶和玛音阶是列于音乐铭文中的两种音阶一拉格。另5种看来是使用安塔拉和卡卡里两者之一或两者的变体形式,这两者是甘与尼两音的变化形式。

兹将这7种音阶一拉格重新构成如下:

219

玛—音阶—拉格

萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		2		4		3		4		2		4	
D		E^{-}		F		G		A^{-}		B^{-}		c		d

[illegible]—音阶—拉格

萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		2		4		4		3		2		4	
D		E^{-}		F		G		A		B^{-}		c		d

沙腊—音阶—拉格

				(a)*										
萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		4		2		3		4		2		4	
D		E^{-}		F#		G		A^{-}		B^{-}		c		d

般瞻—音阶—拉格

				(a)										
萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		4		2		4		3		2		4	
D		E^{-}		F#		G		A		B^{-}		c		d

鸡识—音阶—拉格

				(a)								(k)*		
萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		4		2		3		4		4		2	
D		E^{-}		F#		G		A^{-}		B^{-}		c#		d

婆陀力—音阶—拉格

				(a)								(k)		
萨		里		甘		玛		班		泰		尼		萨
	3		4		2		4		3		4		2	
D		E^{-}		F#		G		A		B^{-}		c#		d

鸡识—玛—音阶—拉格

				(a)								(k)		
萨		里		甘		玛				泰		尼		萨
	3		4		2			7			4		2	
D		E^{-}		F#		G				B^{-}		c#		d

* (a)和(k)即antara和kakali，格和尼的变音形式。

《布里哈德代希》的作者马坦加声称，是他最早对拉格这个术语作了详细研讨。看来很清楚的是，在这个时期里拉格仅仅是几种音乐本质的一种。马坦加使用称作吉蒂的音乐形式来作为主要的分类方法，吉蒂似乎是与表演风格、而不是与曲调体系有关。他研讨了5种吉蒂：苏达、宾腊、高迪、拉格和萨达拉尼。马坦加所述的5种苏达（'纯'的）吉蒂和前述的5种音阶一拉格一样，不包括萨音阶一拉格和玛音阶一拉格。《乐舞渊海》中所列举的苏达吉蒂则包括有这两种音阶一拉格。宾腊这种吉蒂显然是源出于苏达，在旋律特征上作了一种或多种改变，例如，强调的音或8度音域，以及装饰音的变化。高迪这类吉蒂则仅是在表演风格上与苏达不同，它更为绚丽，并且具有在3个8度音域内快速振动的特色。另外的两类吉蒂，拉格与萨达拉尼，似乎各有其单独的旋律。大多数拉格一吉蒂的名称可能是按在这个国家各地生活的不同民族而命名的，这表明了它们与地域性民间音乐的联系。从表演风格方面说，拉格一吉蒂被认为有"多变化的和优美的装饰音，强调清晰，平稳和深沉的音调，并有迷人的高雅韵味"。拉格一吉蒂与据说是结合了其他4种吉蒂风格特征的第5类——萨达拉尼一吉蒂——之间的区别还不清楚。然而，有理由认为，即使在马坦加的时候，音阶一拉格与吉蒂可能都有一点过时了，因为马坦加提到的几种其他的种类是置于代希（desi，字意为：各省所说的本地方言）这个标题之下的，代希是与玛尔伽（marga，字意为："小径"）一词相对照的，马坦加用玛尔伽来指古代传统的音乐素材，而用代希来指当时流行于各省区的音乐实践。他的著作的书名：《布里哈德代希》（"广大代希"），表明其他的这几个种类可能是该书的中心，但本书残存的那部分却没有证实这个结论。 220

在13世纪成书的《乐舞渊海》中，拉格的总数已增至264首，据说其中的10%以上已不再流行。现代学者还不能令人满意地重

建这些拉格，尽管事实上娄楞伽提婆和马坦加两人都曾提出过一种初步的音符形式，它是以西方音调 sol—fa 的印度对应音调为基础。基本的困难在于对每首拉格中所用的音程的解释。目前印度的古典音乐，正常情况下由一个很清楚地建立起主音或基础低音的低音部来伴奏。遗憾的是，直到近代经文才提及低音，因此，古代印度音乐是否运用了低音，如果用过低音又是哪一种，这些都纯属猜测。在调式体系中，看来出于实践的考虑，而排除了对低音的使用，因为每一苏达（纯的）调式显然有一个特有的基础低音。在一件现代低音乐器例如坦布拉上，这样做将导致为每一种调式重调该乐器，因而是极不实际的。在现代音乐中，基础低音在从一个拉格转换到另一个拉格时仍保持不变，而音阶的变化则是用“变化音级”(vikrita svaras)，即降音或升音来达到的。但在调式体系中，音阶的变化则是通过针对两种基本音阶的差异点去变换基础低音来达到，它仅是使用卡卡里—尼和安塔拉—甘这两个变音，它们显然是用作导音，并且仅仅用于升高半音。①

有这样的可能，至少部分是由于拉格的增多和分属许多重迭的种类，拉格分类的新方法在穆斯林时期看来变得流行了。这些新分类法显然不是基于音乐特点，而是基于涉及拉格中的客观因素的一些联想。调式与拉格两者在与戏剧表演的结合中，从早期阶段就开始被认为含有特定的情调（味，rasa），并适用于伴奏特定的戏剧事件。拉格一词源于梵语词根 ranj，“意谓色彩或带有感情色彩”，而正是拉格这方面的含义似乎居于优先地位。

221

最流行的分类法是用拉格（男人）和拉吉尼（他们妻子的名称）来定名，有时还扩展到普特拉（他们的儿子）和巴尔亚（儿子的妻子们）等等来定名。男人拉格的数目通常有 5 或 6 个，每个有 6 个妻

① 卡卡里—尼即尼音 C 的升高半音 C#；安塔拉—甘指甘音 F 的升高半音 F#。——译者

子。这些拉格和拉吉尼一般都是拟人化的，并与特定的情景相联系，其中有些源于印度教的神话，另一些则代表着传奇式的虔诚文学时期开始表达的感情状态。这种拟人化在拉格—玛拉绘画作品中达到高峰，一般 36 幅一套，它们描绘拉格与拉吉尼产生感情的情景。

现时已不再根据拉格和拉吉尼来分类了。尽管人们仍然偶尔听到老音乐家使用拉吉尼这个词，但只有拉格这个专门名词（在北印度通常拼作rag）至今仍在广泛使用。这样就导致了性的不协调，于是就在阳性词拉格后随一有补缀阴性词尾的词，例如，拉格·巴伊拉维(raga Bhairavi)，即是印度教湿婆神的一个"面容"巴伊拉瓦(Bhairava)的妻子。

现代北印度和南印度的古典音乐

《乐舞渊海》写于 13 世纪的德干，恰在穆斯林阿拉乌德-丁·哈勒吉征服德干地区之前。此后不久，人们注意到南北印度的音乐之间逐步扩大的差异。尽管正统的伊斯兰教徒厌恶音乐，但伊斯兰教徒接受苏非派的教义(音乐常常是其中不可或缺的部分)使许多穆斯林统治者和贵族有可能赞助这门艺术。阿拉乌德-丁·哈勒吉宫廷的诗人和音乐家阿米尔·胡斯劳评论说，印度音乐是世界上最优秀的音乐。他所表达的这种态度，是穆斯林对印度音乐相当典型的态度。16、17 世纪时，尽管在莫卧儿皇帝阿克巴、贾汉吉尔和沙·贾汉宫廷中的音乐家是来自伊朗、阿富汗和克失迷尔，但引起穆斯林统治者想象的显然是印度音乐。著名印度音乐家，如斯瓦米·哈里达斯、坦森和拜朱·巴弗拉，作为演奏家和革新家而名垂北印度音乐史。穆斯林音乐家们开始从事于印度音乐的演奏，并通过创作新的拉格、塔拉和音乐形式以及乐器而增加了印度音乐的演出节目。穆斯林的这种影响多在北印度产生效果，

因而无疑地进一步扩大了南、北印度音乐之间的差异。这两种古典音乐体系现在通常被分别称为印度斯坦和卡纳塔克(卡纳蒂克)音乐。

222 穆斯林赞助音乐,对北印度音乐产生两个主要的影响。第一是不强调古典歌曲歌词的重要性,这些歌词原本用梵文写成,对任何够不上传统的印度教学者的人是无论如何也懂不了的。梵文歌曲渐渐被用各种方言诸如博杰普尔方言和达卡尼语写作的歌曲所取代。也有一些作品是用乌尔都语和波斯语写成的,其中一些至今尚能听到。这些歌词原文的主题常以印度教神话为基础,对穆斯林几乎没有什么意义,但穆斯林音乐家们却唱着这些带有印度教宗教主题的歌曲,至今依然如此。反过来说也是真的,印度教音乐家们有时也唱献给穆斯林圣人的歌曲,这种宽宏大量的态度的最佳范例或许可在德干的穆斯林统治者伊卜拉欣·阿迪勒沙二世的诗歌中看到。他在其写于 17 世纪初叶的诗集《瑙罗兹书》(Kitab-i-Nauras)中,写诗既赞颂印度教的诸神又赞颂穆斯林的诸圣人。印度教和穆斯林的音乐家都用特定的拉格唱这些诗歌。

宫廷赞助对印度音乐的第二个影响,是在音乐家之间产生了竞争气氛。这种竞争多强调精湛技能和技巧的表现。音乐演奏家的创造性想象力也被置于很重要的地位,并且逐渐把强调重点从演奏的内容转变到怎样演奏作品上来。传统主题依然是印度音乐的基础,但是,特别是在北印度,提供现代音乐主要内容的正是表演者在表现这些主题时的演奏、想象力和技巧。

大约从 16 世纪开始,我们可以看到歌词文学与现代表演艺术实践之间的直接联系。大多数这样的歌词的一个重要特色,是引入一种根据音阶的新的拉格分类体系。这些音阶在南印度被称为默拉,在北印度则被称为塔特。当北印度的音乐在它通过与穆斯林的接触中而发展时,南印度的音乐理论却完全由它的音乐理论家

修改完善。这里，入门途径的一个基本分歧已趋于明显，北印度的音乐家几乎没有受到用梵文写作的音乐文学的影响，因为他们中有许多人是穆斯林，没有这种语言方面的背景。此外，大多数印度教徒音乐家也不懂梵文，梵文在北印度已成为学术语言。然而，南印度已成为印度教学术的中心，而梵语文学在南印度音乐的发展中继续起重要的作用。因此，从直觉上看，这一时期北印度的音乐大部分似乎发展了，而且只是在这一个世纪，音乐理论再度开始千方百计地抓住表演实践并影响其发展。相比之下，到 18 世纪时，南印度音乐理论家已建立了该体系的大部的范围与规定参数，这无疑地延缓了南印度音乐的"自然"发展速度，但却在理论可能性的基础之上开发了许多不同的途径。结果，在这两大体系之间呈现出许多细节差异，以至在很大程度上达到相互不能理解的地步。

拉格及其分类

223

到了这时，我们能够确信，22 个什鲁蒂的旧体系在南北印度音乐中都已不再使用，这两大体系中的 8 度音程均由 12 个基础半音构成。① 在南印度音乐中，大量强调的是 7 声音阶形式，即作为拉格分类方法的默拉。17 世纪经书《查图尔丹迪—普拉卡西卡》列举了可能适应南印度音乐体系的全部默拉。这 72 -默拉卡尔塔体系仍然为南印度提供分类的基础。下图是现在南、北印度音乐音级及相对应的西方音级：

南印度		北印度		西方
1.萨		萨		C
2.苏达	里	科玛尔	勒	D^{b}
3.卡图斯鲁蒂	里	苏达	勒	D
或苏达	甘			E^{bb}

① 这是按 12 平均律原理构成的。——译者

4.萨特斯鲁蒂	里			$D^{\#}$
或萨达拉纳	甘	科玛尔	甘	$E^{\flat}$
5.安塔拉	甘	苏达	甘	E
6.苏达	玛	苏达	玛	F
7.普拉蒂	玛	蒂弗拉	玛	$F^{\#}$
8.帕		帕		G
9.苏达	泰	科玛尔	泰	$A^{\flat}$
10.卡图斯鲁蒂	泰	苏达	泰	A
或苏达	尼			$B^{\flat\flat}$
11.萨特斯鲁蒂	泰			$A^{\#}$
或 鸡识	尼	科玛尔	尼	$B^{\flat}$
12.卡卡里	尼	苏达	尼	B

这两大体系均有一个基本概念，即音阶或拉格不能同时使用一个音级的苏达（“纯的”）和维克里塔（“变换的”）形式，但由于南印度音乐中有4个音级有变换音名，所以其音阶构成的可能性比北印度音乐中多得多。南印度按4度音阶形式构成的音阶如下所示：

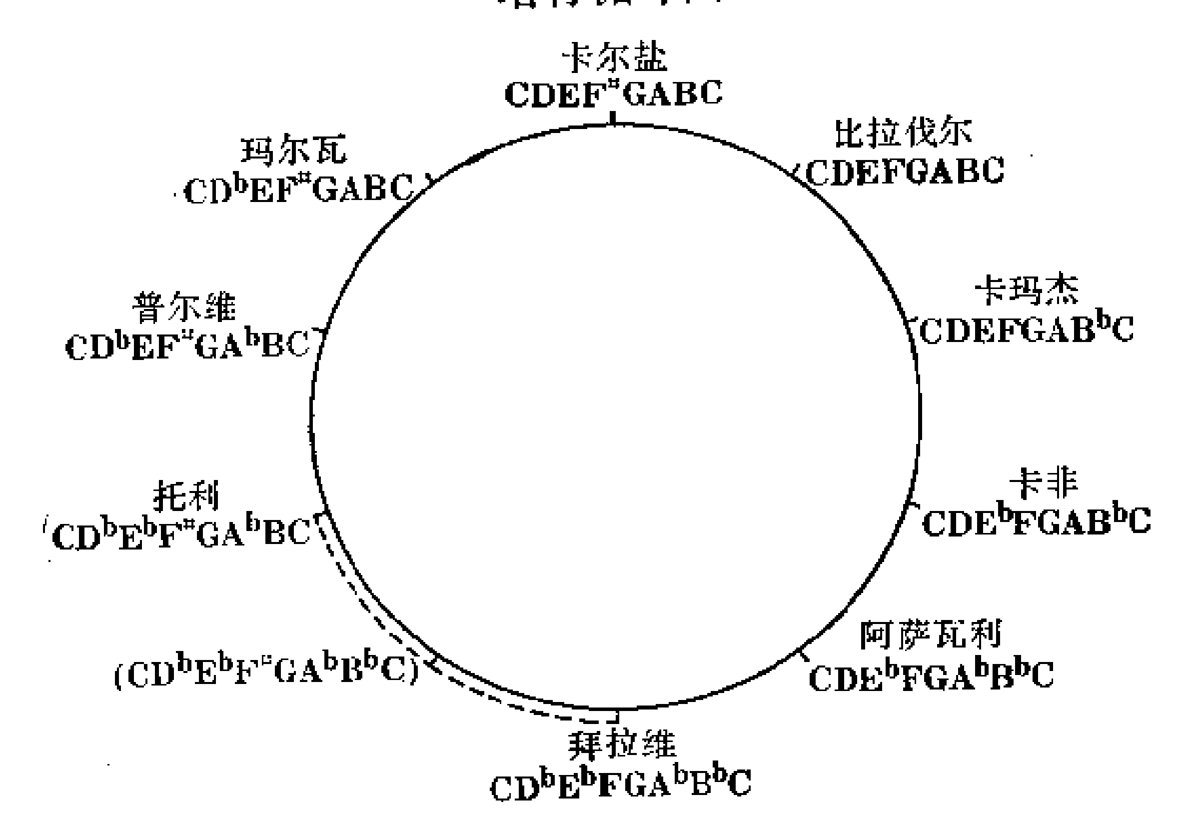
1. C $D^{\flat}$ $E^{\flat\flat}$ F 和　G $A^{\flat}$ $B^{\flat\flat}$ c
2. C $D^{\flat}$ $E^{\flat}$ F　G $A^{\flat}$ $B^{\flat}$ c
3. C $D^{\flat}$ E F　G $A^{\flat}$ B c
4. C D $E^{\flat}$ F　G A $B^{\flat}$ c
5. C D E F　G A B c
6. C $D^{\#}$ E F　G $A^{\#}$ B c

每个较低的4度音阶可和较高的6个4度音阶相组合，从而总共可构成36个音阶形式。这36种音阶用F；如再用$F^{\#}$，则可进一步产生另36种音阶，使音阶总数达到72种。将这些音阶均予以编号并命名，以便于记忆。在应用代号时，音阶名称的前两个音节为音阶号码，只要记住这6种4度音阶形式，根据号码就很

容易重构音阶。

《查图尔丹迪—普拉卡西卡》清楚地说明，这72种音阶中仅有19种是通用的。此后，南印度大作曲家们以这些音阶中的每一种形式创作拉格，它们全部都存在于现代演出的节目中。

南印度音乐中的第1与第6种4度音阶含有 $E^{\flat\flat}$与$B^{\flat\flat}$，$D^{\#}$与$A^{\#}$几个音，这两种四度音阶不为北印度音乐所接受，因为在北印度音乐体系中，这4个音将被看成是D、A和$E^{\flat}$、$B^{\flat}$。因此，这些4度音阶必然会被变化音名：C、$D^{\flat}$、$D^{\natural}$、F，G、$A^{\flat}$、$A^{\natural}$、C，c、$E^{\flat}$、$E^{\natural}$、F和G、$B^{\flat}$、$B^{\natural}$、c。南印度的72种音阶中，只有32种可为北印度接受。北印度探讨音阶的方法相当不同。北印度普遍采用的是已故的潘迪特V・N・巴特坎代所倡导的体系，他在花了多年精力记录来自全国各地的许多音乐家用多种不同的拉格演唱的歌曲以后，断定北印度的大多数拉格属于10种不同的音阶形式，这些音阶被称为塔特。这些塔特是通过表演实践而十分自然地发展的，并未受音乐理论的任何影响。大约有10多个音乐形式用于北印度音乐之中，但有理由相信，所有这些音阶相对地代表着现代的革新，其中有一部分显然源于南印度。区别巴特坎代的10种塔特与这些革新的一个因素是，巴特坎代的每1个塔特中有几个拉格，而其余的几个音阶则仅仅由1个拉格来表示。巴特坎代的10个塔特中有9个相互联结成一个不完全的循环圈，与西方的调的循环圈十分相象。基本的差异点是，印度音乐中的萨和帕（C和G）不许可有升、降半音的变化形式。因而与西方含$F^{\#}$和$C^{\#}$的D大调相对应的印度调就应是含$F^{\#}$和$D^{\flat}$的玛尔瓦（Marva）塔特，后者（$D^{\flat}$）是$C^{\#}$的等音。连续升高的变音$G^{\#}$和$D^{\#}$因而就应是$A^{\flat}$和$E^{\flat}$。在当代北印度音乐中不采用与西方5个升号调（即有$F^{\#}$、$D^{\#}$、$A^{\#}$、$E^{\#}$和$B^{\#}$）相对应的调，下图表示塔特的这种循环圈：



尽管这个循环圈从现代音乐所有的组成部分看是不完全的，但有证据表明那个缺失的音阶事实上一直运用到上个世纪。在17世纪时运用此音阶的北印度拉格托利被认为含4个降号，因而它应归类为巴特坎代体系中的巴伊拉维塔特。后来拉格托利演进为循环圈中缺失的那个音阶，而现在被分类并命名为托利塔特，含3个降号和1个升号。有很多例证说明，前几个世纪里北印度拉格围绕循环圈演进了1或2级。然而，也有少数例子表明，拉格的音阶急剧演变，其进程不能用逐渐演进来解释。在南印度音乐中拉格的演进速度较缓慢，结果是这两大体系中所发生的同一拉格名称并不总是表明同一音阶类型。

巴特坎代的10个塔特之一的巴伊拉维不是这个循环圈的一部分，但它在南、北印度音乐中仍然是极其重要的。它的音阶是 225 "吉普赛"音阶：C D♭ E F G A♭ B C。可用的证据似乎说明，这个音

阶是在15世纪之前的某个时候从阿拉伯的音乐引入印度的。显然最初这个调式被称为赫贾兹(南印度称为赫朱吉),似乎后来才使用巴伊拉维的名称。这个调式与塔特循环圈的联系是通过普尔维塔特。有证据表明,巴伊拉维音阶到15或16世纪时就已经流行,而且在那时的音阶中所提到的一些拉格,例如在洛恰纳的《拉格塔兰吉尼》(Ragatarangini)中,已经通过普尔维塔特而进入塔特循环圈。可以认为,巴伊拉维的流行,可能为导致一个完全的循环圈提供了动力。

在南印度音乐中也有迹象表明,与这10个音阶一样的音阶可能是最重要的;但是,过去的200年中在纯理论基础上创造了许多新的拉格,这个事实往往使上述迹象显得微不足道。

默拉和塔特是拉格分类的理论方法,它们或许是用来训练学生做练习的,但在演奏时却决不会被听出来。拉格可以是7声的(Sampurna)、6声的(Shadava)或5声的(audava)。它们具有音阶的一些要素,例如所有的拉格都有能使旋律从一个8度移到另一个8度的特殊运动方式——上行运动称为阿洛哈(aroha,或arohana),下行运动则称为阿瓦洛哈(avaroha,或avarohana)。然而,与按照逐级排列音级的音阶相比较,拉格一般包括省略特定 226 的音级(varjya svara)和通常也是特定的曲折运动。拉格并非完全被音阶所左右,因为许多拉格共同使用临时变化音,例如在北印度拉格中巴伊拉维和比鲁被允许使用所有的5个临时变化音。拉格和音阶进一步的区别存在于变化不同音级的重要性上,这是每首拉格的特征。在这一点上,术语瓦迪或吉瓦-斯瓦拉表示一首拉格中最突出的音。萨姆瓦迪表示次突出的音。术语瓦迪和萨姆瓦迪在早期印度音乐中被用来表示主音与协和音。但在现代,萨姆瓦迪并不一定与瓦迪相协和,例如在北印度拉格玛尔瓦中,瓦迪是达(A),而萨姆瓦迪是勒(re)(komal)(D♭),一个不协和的减

5 度。

不过，拉格还具有旋律的要素，并且通常以所谓"引人注目的"乐句（帕卡尔或拉克蒂·普拉约伽）而被辨识。许多拉格还有结合特定音级的独特装饰音，这些是进一步识别出拉格的特征。在北印度音乐中，人们看到另一种基于旋律要素不同的拉格分类法的早期阶段，有一定的共同乐句的许多拉格用如卡尔扬、玛尔哈和坎赫拉等一般名称，而特定的名称则用来区别属于同一种类的各个拉格。然而，这是一种次要的分类方法，而且至今尚未得到充分发展。

为了说明拉格与音阶的差异，兹举一曲例，其中含有北印度 6 首拉格中的一些具有特性的乐句，传统说法认为，这 6 首拉格属于卡玛杰塔特，'G'调：

曲例 7　　第 242 页（原书）

塔拉及其分类

正当拉格分类体系在南方日益精密时，塔拉（即节奏）分类体系也同样精密起来。塔拉是用安格（angas，段，节）计算，安格的延续时间则用阿克萨拉（akshara）或玛特拉（matra）来测量。这两个术语源于诗歌的韵律，在那里分别指音节和格律的单位。在南印度音乐中，阿克萨拉是最小的时间单位，4 个阿克萨拉组成 1 个玛特拉。在南印度音乐中主要的塔拉组称为苏拉迪塔拉（suladi tala），含有 3 种不同的安格：拉古（laghu），是一个可变的单位，可含 3，4，5，7 或 9 个阿克萨拉；德鲁塔（druta），含两个阿克萨拉；阿努德鲁塔（anudruta）等于 1 个阿克萨拉。在使用不同值的拉古时，7 种苏拉迪塔拉中的每一种具有 5 种可能的节奏组合样式，称为贾蒂。下图显示了塔拉及在其 5 种贾蒂中所含阿克萨拉的数量：

塔拉	实格	蒂斯拉	查图拉斯拉	贾蒂/坎达	米斯拉	森基尔纳
1.Dhruva	LDLL*	3+2+3+3 =11	4+2+4+4 =14	5+2+5+[illegible] =17	7+2+7+7 =23	9+2+9+9 =29
2.Mathya	LDL	3+2+3 =8	4+2+4 =10	5+2+5 =12	7+2+7 =16	9+2+9 =20
3.Rūpaka	DL	2+3 =5	2+4 =6	2+5 =7	2+7 =9	2+9 =11
4.Jhampa	LAD	3+1+2 =6	4+1+2 =7	5+1+2 =8	7+1+2 =10	9+1+2 =12
5.Triputa	LDD	3+2+2 =7	4+2+2 =8	5+2+2 =9	7+2+2 =11	9+2+2 =13
6.Ata	LLDD	3+3+2+2 =10	4+4+2+2 =12	5+5+2+2 =14	7+7+2+2 =18	9+9+2+2 =22
7.Eka	L	3	4	5	7	9

* L=拉古，D=德鲁塔，A=阿努德鲁塔

可见这些节奏循环圈中有几种类型的长度是一样的，但因其内部的细分不同而彼此有了区别，在演唱过程中，歌唱家和听众都可以用击掌、挥手和数指的方式表明节奏。

在苏拉迪塔拉之外，人们还可以听到4个查普塔拉之一，据说它起源于民间音乐，含两个不等长的段落，即3 + 4，1 + 2；2 + 3与4 + 5。人们偶尔还可以听到‘古典’的108塔拉之一，其基础是玛特拉单位(等于4个阿克萨拉)，这种塔拉通常是一个巨大的塔拉循环圈，例如含64或72节拍单位，这些塔拉有时可在南印度音乐的最复杂的形式中听到，其名叫帕拉维，对此容后详述。

尽管南印度音乐中的塔拉全都如此复杂，但或许有一半的音乐是采用阿迪塔拉(aditala)，这种塔拉被专门地称为特里普塔塔拉，查图拉斯拉贾蒂，含有8拍(4 + 2 + 2)[①]。鲁帕卡塔拉、查

① 属方整性节奏，与前述的非方整节奏不同的节奏模式。——译者

图拉斯拉贾蒂（4 + 2）和密斯拉查普塔拉（3 + 4）也都是很著名的。难而长的塔拉主要用为展示特技。每种塔拉可用3种速度之一演奏：慢速、中速或快速。中速比慢速快一倍，而快速则又比中速快一倍。但没有在北印度音乐中所见到的那种渐快速度。

与南印度体系形成对照，北印度的主要塔拉相对地少且未系统化。它们一般是用增加单位节拍的数量编列而成。北印度的基本节奏单位为玛特拉。有3个头等重要的因素将不同塔拉相互区别开来：一个循环周期中的节奏单位即玛特拉的数量；循环周期中强弱拍的细分分成的部分；被称为泰卡的鼓音的写作，此鼓音用作一种打拍的模式。因而，北印度音乐中的两种塔拉可能含相同的拍数，并在节奏循环周期内含相同的重音分布位置，但鼓音的打拍模式不同，而且有不同的速度和特定的音乐体裁。这种例子见之于两种塔拉——蒂尔瓦拉和廷塔拉。（参见下面的图示）前者只用于慢速演奏并与恰亚尔体裁结合，而后者则运用更普遍。这点仅涉及北印度音乐。另一个不同之处是“缺乏重音”这个概念，即所谓卡里，见之于所有的北印度塔拉。这是有意识地否定人们通常期待产生重音之处的这种重音。它的作用看来是造成一个循环周期内的不规则，常在周期的中部，从而使节奏周期的重复不致于缩短。例如，廷塔拉共有16拍，再细分为4拍1组的4组。这可能被认为是以4拍作一个节奏周期，然而事实并非如此，因为4组中的第3组开始为一空拍，用一个挥手动作示意，而第1、2和4组则始于用拍手指出的明确的重音。第1组的首拍称为萨姆（南印度音乐中称之为萨玛姆），它是最重要的，用作衡量的标准（在某种程度上像旋律体系中的基础音萨音），并且是即兴演奏常常用的结束音符。其它重音叫塔利（拍手）。下表显示北印度音乐中最普通的塔拉。象南印度的阿迪塔拉一样，廷塔拉使用得非常普遍

228

北印度塔拉

（廷塔拉）

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
theka(T)	dha	dhin	dhin	dha	dha	dhin	dhin	dha	dha	tin	tin	ta	ta	dhin	dhin	dha
tala	X				2				0				3			

蒂尔瓦拉

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
theka(T)	dha	tirakita	dhin	dhin	dha	dha	tin	tin	ta	tirakita	dhin	dhin	dha	dha	dhin	dhin
tala	X				2				0				3			

阿拉—乔塔尔

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
theka(T)	dhin	tirakita	dhin	na	tu	na	ka	tta	tirakita	dhin	na	dhin	dhin	na
ala	X		2		0		3		0		4		0	

迪普钱迪

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
theka(T)	dha	dhin	-	dha	dha	tin	-	ta	tin	-	dha	dha	dhin	-
tala	X			2				0			3			

朱姆拉

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
theka(T)	dhin	-dha	tirakita	dhin	dhin	dhage	tirakita	tin	-ta	tirakita	dhin	dhin	dhage	tirakita
tala	X			2				0			3			

达玛尔

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
theka(P)	ka	ddhi	ta	dhi	ta	dha	-	ka	tti	ta	ti	ta	ta	-
tala	X					2		0			3			

埃克塔尔

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
theka(T)	dhin	dhin	dhage	tirakita	tu	na	ka	tta	dhage	tirakita	dhin	na
tala	X		0		2		0		3		4	

229 乔塔尔

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
theka(P)	dha	dha	din	ta	kita	dha	din	ta	tita	kata	gadi	gina
tala	X		0		2		0		3		4	

贾普塔尔

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
theka(T)	dhi	na	dhi	dhi	na	ti	na	dhi	dhi	na
tala	X		2			0		3		

厄德一廷塔尔(西塔尔卡尼)

matra	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
theka(T)	dha	dhin	-	dha	dha	dhin	-	dha	dha	tin	-	ta	ta	dhin	-	dha
tala	X				2				0				3			

卡哈尔瓦

matra	1	2	3	4	5	6	7	8
theka(T)	dha	ge	na	ti	na	ka	dhi	na
tala	X				0			

鲁帕克

matra	1	2	3	4	5	6	7
theka(T)	dhin	dhin	tirakita	dhin	dhin	dha	tirakita
tala	X(0)			2		3	

	1	2	3	4	5	6	7
or	tin	tin	na	dhin	na	dhin	na
	0			2		3	

达德拉

matra	1	2	3	4	5	6
theka(T)	dha	dhin	dha	dha	tin	na
tala	X			0		

matra＝玛特拉，节拍单位。theka＝泰卡，用(T)或(P)奏的鼓语。tala＝重音。

体裁与乐器

就作曲和即兴演奏而言，拉格与塔拉是两个单独的基础，因此在音乐会上可能会作为基础而被听到。作为大多数印度古典音乐的开始的阿拉普，显示拉格而与塔拉无关，而在打击乐器独奏中则可能听到相反的情形。

总的说来，印度古典音乐基于两种方式展开：第一种是在自由

节拍且无鼓伴奏的方式中展开；第二种则是在用写成乐谱所采用的固定节拍量且有鼓伴奏的方式中展开。在第二种展开方式中，拉格与塔拉均被运用，因为乐曲或多或少地涉及到固定的音调序列，涉及到与塔拉周期的一种特定的联系。从旋律的观点看，第一种展开方式（阿拉普或阿拉帕纳）是最重要的表演形式。在完全即兴演奏的阿拉普中，音乐家用拉格本身的自然节奏逐渐地展开该拉格的独特的旋律特色，而不受固定的节拍量的局限，它有时被说成是一首序曲，但可延续长达半小时之久，其演奏时间取决于表演者的意向和想象力，以及观众的素质。在阿拉普中，经过几个发展阶段可导致一个乐段，在北印度它叫乔尔或诺姆托姆，在南印度则叫塔纳姆。这乐段的演奏也没有节拍量，但其中采用了一种清晰的律动。在北印度器乐合奏中，乔尔常在叫做贾拉（"韦布"）的 230 乐段达到高潮，在此段中，低音弦乐器上产生的快节奏构成一种格调，旋律线通过它而编成。阿拉普的结束处通常作短暂休止，以便为乐器重新调音，然后引入创作的乐曲并开始按第二种方式展开。

北印度和南印度的音乐都有许多的作品类型。每种类型的含义不仅涉及作品的体裁，而且还涉及作品的处理风格，诸如其即兴演奏的种类及总数，以及被认为适于特定体裁的装饰音类型等等。体裁不仅包括一切调式的含义，并且与一定的拉格和塔拉有联系。乐曲很少自行结束，它的重要作用之一就是，为每次即兴演奏结束时表演者重新表演提供一种参照结构。作品的长度及重点配置各体裁互不相同，且受到表演者个人爱好的影响。但一般都大大短于西方音乐作品。在极端情况下可能仅持续节拍量的两个周期。

南印度音乐中没有纯器乐作品，而北印度音乐体系中有一种体裁，称为加特(gat)，源于拨弦乐器技术，还有另一种称为杜恩(dhun)，据说源于民间曲调，这两种体裁都无歌词。然而，在这

两个体系中，头等重要的地位都属于声乐，这不仅是因为它能通过歌词表达思想，而且还因为声乐如同乐器一样有易变性。它流畅地从一个音高滑动到另一个(滑音)，可以通过使用停止阻断发音而产生“断奏”效果，还能运用不同的母音、鼻音等而改变音色。器乐技术自然受到声乐的很多影响，但交流也并非完全是单向的，声乐所运用的某些装饰音和技术也可以溯源于器乐的影响。

称为拉格姆-塔纳姆-帕拉维(ragam-tanam-pallavi)的歌唱形式，通常是南印度音乐会的主要节目。术语拉格姆在此指一种用完全自由节拍的精心制作的即兴演唱阿拉帕纳。接着是较有节奏仍不按韵律的塔纳姆。最后一段称为帕拉维的是有歌词和旋律的作品，固定在一种特殊的、常常是长而复杂的塔拉上。作品或许是传统的，或许是表演者本人创作的，而且对其伴奏人员——提琴手和姆里登加姆鼓手——而言是不熟悉的。作品随着精巧的节奏和旋律的变化而陈述，仍然运用帕拉维的歌词。然后，是一段采用与so—fa音节相当的印度音节，叫做斯瓦拉·卡尔帕纳的乐句，代替原作品部分，而帕拉维则作为每次即兴演唱结束时重新演唱的起点。按传统习惯，这个段落后接着是鼓的独奏，并以一次减缩再现的帕拉维而结束这个表演。

拉格姆-塔纳姆-帕拉维是南印度演奏会中最长的节目，可演奏一小时或更久。它既对表演者的技术和创造力提出最高的要求，也对观众提出同样的要求，他们为了欣赏最完美的表演，需对南印度音乐的技巧非常熟谙。因而，这种体裁在南印度音乐中的曲高和寡，就不足为奇了。吉尔丹纳即克里蒂——精巧地融合了歌词、旋律和节奏等多种成分的一种祈祷歌，无疑是最流行的体裁。关于克里蒂的现代剧目，大部分源于3位作曲家——蒂亚加拉贾、穆图斯瓦米·迪克希特尔和希亚玛夏斯特里，他们生活于18世纪末和19世纪初。阿拉帕纳可置于克里蒂之前，一般比在帕拉维之前的要

短些又欠精致。克里蒂含3段，称为帕拉维、阿鲁帕拉维和查拉纳姆，每段通常用一行多祈祷诗写成。作品和表演者的解释占很重要的地位，但也给表演者留有余地用歌词（称尼拉瓦尔）即兴编创新的旋律变奏，以及用印度萨加姆(sol-fa)音节即兴演奏的乐段（叫撒斯瓦拉·卡尔帕纳）。

在南印度的音乐会上，还可以听到其他一些源于南印度古典舞蹈婆罗多舞中的曲目的体裁。瓦尔拉姆，一种统属创作的乐曲，设计来显示一种最纯的、完整形态的拉格，常在音乐会开始时表演。帕达和贾瓦利是两种爱情歌曲，运用了巴克提运动具有诗人想象力的特色，关于这个情况容后详述。蒂拉纳这种体裁，有由无意义的音节写成的歌词，它可能包括各种代表不同鼓声的拟声音节。蒂拉纳极富节奏，一般用快速演唱。

南印度音乐使用的合奏包括一件主奏旋律乐器或歌唱家，一件第2旋律乐器，一件或多件节奏性打击乐器，以及低音乐器。除歌声外，最常听到的主旋律乐器有：维纳，一种长颈、有品的7弦拨弦乐器；韦努，横吹竹笛，一般有8个按孔；纳加斯瓦拉姆，类似双簧管的有按孔的长管乐器；小提琴，最初系由西方输入，坐在地上演奏，有一涡卷形头搁于演奏者的脚上；戈图瓦迪亚姆，一种无品的长颈拨弦乐器，奏法如同夏威夷吉它，用左手的滑动来按音。

在南印度音乐中，小提琴是最常听到的第2旋律乐器，它用来为歌唱和除纳加斯瓦拉姆以外的其他旋律乐器伴奏。在已创作好的乐段中它用同音演奏，但在即兴演奏的乐段中它以微小的时间滞差模仿主旋律乐器。颇为常见的是，在演奏过程中，当主旋律乐器在某些瞬间休止时，小提琴便暂时起主旋律乐器的作用。

在节奏性打击乐器中，称为姆里登加姆的双圆锥形两面鼓是最常听到的。打击乐器还可包括坎吉拉，一种铃鼓；加塔姆，一种不蒙皮的陶罐。莫尔辛，一种金属制的口拨琴。一种叫做塔维尔的

特制两面鼓，外形略似桶状，常用来为纳加斯瓦拉姆伴奏。

232 最重要的低音乐器是4弦的坦布拉，一种无品的长颈弦乐器。纳加斯瓦拉姆按惯例是由奥图伴奏，奥图是纳加斯瓦拉姆的一种很长的变体，一般没有按孔。有时，一种叫做斯鲁蒂（或斯鲁蒂箱）的手拉簧风琴低音被用来代替奥图或坦布拉。

北印度的声乐体裁与南印度有许多相似之点。特鲁帕德-达玛尔体裁已有一百多年不受欢迎了。阿拉普和诺姆-托姆一般位于其前面，这很象拉加姆和塔纳姆置于帕拉维的前面。更具节奏感的诺姆-托姆之名起源于使用例如te、re、na、nom和tom等无意义音节。阿拉普和诺姆-托姆是完全即兴演奏的，其后便是一般用慢速或中速演奏的由4段构成的特鲁帕德。这4段称做：斯塔伊、安塔拉、桑查里和阿博格，每段含一行或多行诗。表演者通常先按写好的曲调唱它们，然后引入变奏曲调，歌词经常被曲解，并且只是作为曲调与节奏即兴演奏的一种媒介。这些即兴表演一般集中于节奏部分，殊少运用装饰音乐句。有迹象表明原始的特鲁帕德体裁现在正经历着一个复兴时期。

北印度最流行的声乐体裁是恰亚尔(khyal)，恰亚尔是穆斯林使用的一个词，意为“思想”或“想象”。这个意思与特鲁帕德恰为对照，后者意为“固定的话语”。恰亚尔词语的范围更小；它的歌词不仅很短，仅有两部分——斯塔伊和安塔拉，而且即使这两部分也并不总是被完整地歌唱。恰亚尔有两种类型：大恰亚尔和小恰亚尔，有时则分别称之为慢和快恰亚尔。大恰亚尔有时用特慢速度演唱，每一单位节拍量可能长至4或5秒，而一个完整的塔拉循环周期则长达1分钟。在这样慢的速度中，歌词的每个音节都用如此大量的装饰音演唱，以至其话语在事实上很难辨认出来。对于音乐家而言，不理会歌词也是很平常的事，除非是那种叫做穆赫拉（“表情”）的短句，此短句结束诗行并导向下一个塔拉循环的首拍。大

恰亚尔一般不放在过长的阿拉普之后；替代它的是，自由的即兴阿拉普型乐句可成为每一次节奏循环的主体，并以穆赫拉结束。恰亚尔运用了3种基本的即兴表演类型：博尔-坦斯，对歌曲词的装饰音处理；阿-卡尔-坦斯，快速急唱a音节；萨加姆-坦斯，用印度萨加姆音节急唱。在大恰亚尔中，即兴演唱渐趋过分装饰，更多节奏，最后以限于恰亚尔体裁的快速阿-卡尔-坦斯结束。

大恰亚尔没有规定的结尾。演唱者在一个适当的瞬间，停顿一下或不停顿，变到唱小恰亚尔，小恰亚尔可以用大恰亚尔8倍的速度开始唱，并增加速度直到高潮。即兴歌唱的主要特色在这里是阿-卡尔-坦斯，恰亚尔体裁的特征也正在于此。

图姆里是北印度声乐的另一种流行的体裁。其基础是受巴克提运动所激发的荒诞的宗教文学，其中歌词占有头等重要地位。与恰亚尔相对照，图姆里是一种更富于解释性的体裁，在这种体裁中，歌唱者力图用曲调去描述和诠释歌词。它通常用相当慢的速度唱，且不放在过长的阿拉普之后。歌唱者先唱一行或多或少是创作的歌曲，然后反复唱这行歌曲许多遍，每遍都采用不同的旋律即兴演唱。当唱完了这一行歌的可能的旋律时，他就再继续唱下一行歌曲。他在即兴演唱中，一般坚持歌曲的词，但在旋律上却尽情地自由发挥。对于一个歌者来说，短暂地偏离用临时音符所谱写的乐曲中的拉格，以及引起可能是受歌词暗示而来的另一些拉格，那是十分普通的。当歌曲快完成时，可有1个加快1倍速度的短段落，紧接着返回原速，然后用重复第1行来重唱或结束这支歌。 233

北印度声乐使用的其他体裁中，与南印度的蒂拉纳相似的塔拉纳或许最为著名。它通常用快速演唱并采用无意义的音节。塔拉纳一般仿照大恰亚尔而代替小恰亚尔来歌唱。

近年来器乐音乐显得相当突出。北印度音乐中最通行的器乐体裁是加特，一种纯器乐作品，其要素似乎是源于特鲁帕德和恰亚

尔，加特一般放在阿拉普、乔尔和贾拉之后。象大恰亚尔一样，加特常以慢速开始唱，其后一般跟一比得上小恰亚尔的快速的加特。弦乐器上最后的高潮，由低音弦乐器在大幅度加速时用节奏性拨弦而达到。其他器乐体裁有图姆里和杜恩。后者对音乐家几乎没有什么限制，而且也不必按照特定的拉格。人们偶尔可以听到一种称为拉格玛拉（直译为："拉格花环"）的作品，它可以作为阿拉普或在塔拉中演奏。这里的主要特色是从一首拉格向另一首拉格的渐次转调，最后以返回原初那首拉格而结束。

北印度的合奏是从声乐到器乐而变化其组成部分。现在日益普遍的是，由两件主旋律乐器演奏或通常是交替着即兴表演的两个歌手演唱。最常听到的主奏旋律乐器是西塔尔琴，一种长颈的有品的弦乐器；苏尔巴哈尔，大号的西塔尔琴；瑟罗德琴，拨弦乐器，无品，琴颈比西塔尔琴短；萨兰吉琴，一种短颈的弓形乐器；巴姆斯里，有按孔的横吹竹笛；沙赫奈伊，双簧吹管乐器，类似双簧管，但无按键；以及小提琴，用与南印度类似乐器同样的方式演奏。第二旋律乐器在声乐中极重要，但一般不用于器乐。最普通的第二旋律乐器是萨兰吉琴和上世纪末从西方输入的键盘乐器簧风琴。另一个常用的、尤其是穆斯林歌手用的第2旋律乐器是苏曼陀，一种拨弹盘的齐特尔琴①。有时这3种第2旋律乐器可同时使用。最常见的低音乐器是坦布拉，有4或5根弦，是一种长颈拨弦乐器，类似南印度的坦布拉，但外形略异。低音部还可采用一种类似小风琴但没有键盘的乐器，即苏尔-佩蒂，当沙赫奈伊是主旋律乐器时，则采用一种叫苏尔的低音沙赫奈伊。

234

塔布拉——一对用手指演奏的定音鼓，是北印度古典音乐中最通常听到的打击乐器，但古老的特鲁帕德体裁常用与南印度姆

① 有五根旋律弦和30—40根和声弦的古代拨弦乐器。——译者

里登加姆相似的、两头双圆锥形的帕卡瓦杰鼓作伴奏，而沙赫奈伊则常用称为杜卡尔-蒂卡尔的一对小型定音鼓伴奏。

一些乐器，如西塔尔琴，不仅是旋律乐器，而且有低音弦（奇卡里）常作节奏使用，还有产生共鸣效果的共振弦（塔拉布），有点象第2旋律乐器演奏所产生的效果。

部落音乐，民间音乐和虔诚音乐

古典音乐是印度次大陆的最精练而复杂的音乐。然而，还有许多具有特殊社会作用的其他音乐形式，它们一点也不缺乏艺术表现力。印度音乐显著的差异性，是它的居民在种族、宗教、语言和文化的其他方面的多样性和分裂性的直接表现。文化移入的过程在现代虽然加速发展，但它在这个国家的许多地区却仍然不是一种非常值得注意的因素。印度仍然保留了一些偏僻孤立的小块地区，在那里，部落社会继续过着和若干世纪以来几乎一样的生活，即使有些部落可能有借用较高文化的迹象，然而，却未设法将这些因素吸收到自己的文化之中，以便用这样的方法提高他们自己。

印度有100多个不同的部落，共有3000多万人，称做阿迪瓦西。他们多居住在山区，尤其是印度中部和东部延伸直到南部的尼尔吉里丘陵。在种族上，这些部落的大多数被认为属原始澳语人种，他们的宗教则被认为属精灵崇拜的宗教，他们创造了各种各样的音乐，其中有的音调极简单，仅使用2、3个音，有一些则使用多达一个完整的8度的音，通常是5声音阶。大多数部落音乐都是单声部，但曼尼普尔，阿萨姆的部落则除外，这些部落中很流行简单的多声部音乐。使用的乐器多种多样：有的部落或许仅用一个鼓，但另外的一些部落则运用许多乐器，包括乐器的4大类——弦鸣乐器、气鸣乐器、膜鸣乐器和非膜质打击乐器中的每一类。

许多部落有两种不同的音乐形式：户外合奏，常由各别的一

个部落或一个印度教种姓的成员表演；以及富有他们自己特色的部落歌曲。户外合奏用于婚礼和节庆。它的规模和构成各不相同，这在某种程度上取决于部落的富裕程度。主要乐器有：双簧管类，一种直的、弯的或S型的号；各种鼓——釜状的、圆筒状的或类似铃鼓的框架鼓，以及铙钹。尽管这些乐器看来代表着共同的传统，但其名称有时在不同部落中是不一样的。

235

部落社会的歌曲大多数是实用的，并且常常具有仪式的神圣性。例如，一些为人生的重大事件——出生、入社、婚姻和死亡——伴唱的歌曲即是。同样地，为烧地、备耕、种植、移植及收获等等伴唱的农业歌曲，也有与其相联系的仪式成分，并且常有一种现实的忧虑：除非十分注重这些仪式，否则就难以确保丰收。尽管许多部落实行着"刀耕火种"的耕作方法，但仍有一些部落处于狩猎和食物采集的阶段。这些部落中有些用唱歌来取悦神灵，相信这样做就能保证他们的冒险获得成功；以及用唱歌来感谢狩猎的获得成果。每当事情不对头例如疾病、干旱或食物短缺时，常常都要乞灵于部落的萨满教巫师，而巫师一般有他自己唱歌的各种技能。

然而，大多数部落或多或少有世俗歌曲，例如祝贺歌、摇篮曲、情歌和求爱歌、叙事歌和幽默歌。在某些节庆场合，部落成员可能为了纯娱乐目的而载歌载舞。在这些时候，人们还可听到他们唱叙述其祖先和部落起源的歌。

有些歌曲可能完全不用伴奏，或仅用一只鼓伴奏。有时由男乐师演奏长颈的单弦琴，这琴提供一个低音。但某些部落也有旋律弦乐器，或是小提琴或是附有共鸣器的竖式齐特尔琴，并用这些乐器为歌曲伴奏。这种竖式齐特尔琴可能是穆斯林统治时期袖珍画中所画的维纳的原型。偶尔用于北印度古典音乐的现代的竖式齐特尔琴（鲁德拉琴），仍然很象部落乐器，但体积更大，造型更优美。

非部落的印度民间音乐是至今尚未充分研究的一大课题。但它与部落音乐有一些相似之处，尤其是在来龙去脉方面。乡村歌曲象许多部落歌曲一样，常常与那些和生死、农业与季节有关系的循环相联系。歌曲在细节上的多样性，不仅仅是由于地区的不同，而且是由于社会阶层的不同。提供节日音乐和在婚葬仪式中演奏的户外合奏中，存在更多类似的情形。这种合奏，一般很象部落的合奏，有类似双簧管的乐器（在北印度叫做沙赫奈伊，南印度称之为纳加斯瓦拉姆），黄铜或青铜长号（一般称为图尔希 turhi 或卡尔纳 karna），各种鼓，例如定音鼓，用一对木槌击奏，圆柱形或细长的桶状的双面鼓，一副或数副用钟铜制成的铙钹。在城市中也有类似这样的合奏。

部落音乐与民间音乐之间的区别并非总是能清楚地辨别。内特尔提出，民间音乐是存在于高等文化占主导地位的那些地区的一种口头流传音乐，这些高等文化有着一批优雅的乐曲，民间音乐与之交换素材并受到它的深刻影响。这种交流在印度民间音乐中可以找到大量例证。印度教神话和宗教哲学，是大部分印度民间音乐中不可或缺的组成部分。婴儿诞生时要唱的歌曲，例如北方邦的索哈尔歌曲，常常是描述黑天和罗摩的诞生，而婚礼歌则可能是描述湿婆和雪山神女的婚礼。渔夫的歌以向保护神（例如信德的朱莱·拉尔神）祈求的祈祷词开始，而节庆歌常常有突出的祈祷性质。 236

《薄伽梵往世书》或许是最流行的往世书，它叙述毗湿奴神的化身黑天的生平与奇遇；黑天的故事对北印度民间音乐和古典音乐均产生了巨大影响。挤奶女郎们，尤其是拉达（Radha）对黑天的狂热崇拜，以及她们对他的爱慕再三地出现在这两类音乐之中。

这一用梵语创作的文学作品，除博学的人之外，大家所接受的一般是经过翻译而成为口头形式的文学作品。传奇故事以许多不

同的方式传播，但最经常见的方式是在宗教节庆时的说教或宣讲有注释的读物(例如《诃利故事》)，传奇故事这时便吸引着大量的听众。这些描述一般包括歌曲和音乐，偶尔也可能包括世俗的甚至幽默的材料。第2个重要的传播源是通过宗教托钵僧、吟游诗人、魔术师和耍蛇者，他们走乡串村，常用歌唱的方式详述这些故事，作为交换，接受刚够维持其生计的报酬。第3个传播源是音乐剧，在印度大多数地区都有这种或那种形式的音乐剧，有时与寺庙相关，如喀拉拉的卡达卡里形式的舞剧，有时由流动乐队的乐师创作，他们用牛车载着各种布景(如果有的话)、戏装和乐器在节庆时节在乡村巡回演出。

宗教托钵僧在中世纪印度教的成长和传播中的作用不能过分强调。他们中的许多人自那时以来已被神化，现今已被称为"歌圣"或"诗圣"。流行的虔诚运动发端于泰米尔纳杜，后来通过马哈拉施特拉逐渐向北传到北印度。诗圣的歌曲一般用地方语写作，因而在城乡地区都立即得到重视。

这些歌曲对印度音乐产生了深远的影响。现代卡纳塔克即南印度的古典音乐，据说是始于卡纳塔克圣者之一的布伦德罗达斯(1480—1564)的歌曲，并在大约19世纪初以特亚加拉贾、迪克希特尔和亚希马·夏斯特里"三人组"的虔诚歌曲和哲理性歌曲为标志而达到其黄金时期。直到今天，大部分南印度古典音乐仍保留了高度虔诚的特色。巴克提圣者对北印度古典音乐的影响却不是这样明显。最受人崇敬的北印度诗圣之一、孟加拉的胜天(12世纪)，创作了《牧童歌》，是用梵文写的系列歌曲，描述了拉达和挤奶女郎们对黑天的爱。这些歌曲每首均用特定的拉格和塔拉写成。遗憾的是，尽管这些歌仍在孟加拉的毗湿奴派的节庆时歌唱，但原

237 初的音乐已不复存在了。然而，歌曲的主题却在北印度的古典音乐中，特别是在称为图姆里的声乐体裁中遗留下来。诗圣如米拉

巴伊和苏尔达斯无疑也对北印度音乐有些影响，因而，一些特定的拉格用他们的名字命名。(例如米拉巴伊-基-马尔哈尔和苏尔达斯-马尔哈尔)。

这些歌圣对印度音乐最大的影响，体现于一种新型歌曲的高涨。这种新型体裁有许多名称，诸如巴詹、吉尔丹或阿本格。这些虔诚歌曲在某种意义上代表着古典音乐与民间音乐之间的中介阶段，它们不如古典音乐深奥，但却比大多数民间音乐更精致。古典音乐强调表演的技巧和优美，因此成为专家们独占的活动领域，而虔诚歌曲则强调神秘和感情的体验。声音是伴随歌唱的行为而产生的，唱歌者不必要是一位高明的乐师才能从歌曲中在精神上受益，然而，歌曲常有"吸引人的"曲调，其中有许多源于古典音乐的拉格。这些歌曲广泛的感染力，也还归功于它们伴奏中的生动节奏。在节庆时举行的寺庙仪式，以及虔诚派信徒的许多非正式集会中，这些歌曲便一直为之提供全部节目。

当虔诚运动传遍整个印度教徒的印度时，一个类似的现象正在印度的穆斯林中出现。正统的伊斯兰教及其严格的道德规范(这种道德规范通常认为音乐是非法的)，正被神秘的苏非运动所缓和，这个运动强调个人对神的认识是它的目的。根据一些苏非教团的说法，达到这个目的的合法手段之一，便是通过向神唱赞歌。因此，苏非派教徒有自己的宗教托钵僧，这些托钵僧通常附属于其入教时的神祠，他们周游于乡村参拜其他神祠，并唱自己的虔诚歌，很象与他们情况相似的印度教托钵僧。毫无疑问，印度教徒的与穆斯林的托钵僧们交流了思想，而且他们是相互尊重的。著名的诗圣卡比尔(1440—1518)，原是瓦拉纳西(巴纳拉斯)的一个低等种姓的织工。他反映了这一交流的程度，正如他使用出自印度教和穆斯林两大来源的宗教主题，以及使用梵语和波斯语两种语言的词汇一样。印度—穆斯林的宗教歌曲节目，称为卡瓦里

(qawwali)，据说始于著名的诗人—音乐家阿米尔·胡斯劳（约在1300年）。这些节目包括赞美安拉与先知穆罕默德及其后裔的歌曲，还包括赞美保护歌唱者的圣徒之歌。

象巴詹一样，卡瓦里可以独唱，例如由托钵僧（在穆斯林中称为德尔维希）独唱；或者群唱，例如在每年神祠节庆中群唱。卡瓦里还可由专业歌手在保护人的家中唱，现在也在音乐会上唱。专门演唱卡瓦里的人（卡瓦尔）的技巧和敏感，以及他们大量的诗歌节目和对音乐的运用能力——这里很多东西都类似北印度的古典音乐——引出了一种音乐表达的新形式，现在看来这个新形式的传播已超出其原初的穆斯林宗教环境。人们不仅能听到用卡瓦里风格演唱的巴詹，而且有时卡瓦尔还应邀在印度教的宗教仪式中演唱。在这样的时刻，唱者可能唱卡比尔等人所作的歌，歌的基本主题总是只有一个神，无论这位神是称作拉姆或拉西姆（“仁慈神”，安拉的称号），而且所有的神秘主义之路都导致对神的认识。

238

恰扎尔（ghazals）是唱卡瓦里的人所唱的另一种歌曲体裁，它源于同名的乌尔都语诗歌体裁，这种诗歌是由主要的对句构成的。这种体裁实质上是爱情或色情的诗；然而它的基础是苏非派神秘主义者的主题——神是他们心爱的人。恰扎尔的诗文易于接受很多不同的诠释：世俗的、神秘的和哲学的。现代诗人有时在社会和政治评论中同样使用这种体裁。因此，一个传统的主题，例如灯蛾扑火，可被解释为描绘人类爱情、神的爱情，甚或爱国主义精神的强烈程度。恰扎尔体裁在次大陆北部深受欢迎，人们特地举行叫做诗会的特别集会，以使诗人们能歌唱或朗诵他们的诗歌。

现代的发展

印度音乐的现代发展，可以说是肇始于世界著名的印度诗人、作家和画家拉宾德拉纳特·泰戈尔的歌曲。他一生共写了2000

多首歌，主要从古典、民间和虔诚音乐中吸取灵感。结果是创造了他个人的无与伦比的一种表现形式：歌词与旋律以一种不寻常的方式结合在一起。对泰戈尔来说，没有旋律的歌词，就象没有翅膀的蝴蝶一样，这一看法抓住了印度社会的一种精髓。古典音乐的纯粹派艺术家有时对泰戈尔的歌曲很不以为然，理由是这些歌曲不是用纯正的拉格谱写的。这一异议诚然不假，但这些歌曲在孟加拉、尤其是在知识阶层中的流行表明，它们并非不是精致之作，而其意图是成功了。

大众传播媒体尤其是电影和广播，是现代发展的最重要的因素。它们的影响不仅限于城市；巡回放映和临时影院设在一种草顶大敞棚中，这种敞棚在每年的季风后不得不重盖，却使农村居民花极少钱便可看到电影。在这些影院里，绝大多数观众坐在地上，仅有2、3排椅子提供给较富裕的人。广播的影响也在稳步上升，因为相对便宜的晶体管收音机已可以买到。在乡村和小镇上，人们可以听到当地商店的这类收音机正向着街道嘟嘟地响个不休。

随着1930年代引进有声电影，印度电影业的老板早就发现，要使影片卖座，就必须配上歌曲。因此直到今天，几乎所有成功的影片都类似西方的“音乐片”。这些歌曲最初取材于传统的印度民间音乐、虔诚音乐和古典音乐，正如恰扎尔和卡瓦里那样，而且或多或少地用传统的方法演唱。然而，影片的情节和表演需要新的歌曲来配合，于是逐渐引入了新的设备和技术。西方音乐影响的延迟，部分原因是印度素无管弦乐的固有传统，管弦乐必须包括很长的乐曲并按照乐谱精确地演奏，而这两样东西都不是传统印度音乐家的训练内容。印度音乐还缺乏和声、复调和配器的经验，而西方则是在数百年的时期里逐步发展起这些作曲技术的。 239

还必须提及，建立在和声与复调基础上的音乐对于印度人的听觉，一般说来是没有意义的，因为印度人已习惯于听基于旋律与

节奏的精巧性的“横向线条”音乐。[1]因而，基于和声逻辑的西方曲调未立即被印度接受。在早期阶段，管弦乐器用于同音齐唱，只是偶尔作为简单复调音乐的试验。管弦乐器的主要功能是提供有力的对比，再则是利用不同乐器来变换旋律线条的音色。然而，经过一段时间，复音音乐的运用不断增多，并多次尝试给印度曲调配上和声。从西方人的观点看，这些听来可能很幼稚，和弦进行只是偶尔为之，因为印度曲调不用和声表达。但从印度人的观点看，他们的曲调为和声提供了条理性，而和声的运用给印度音乐增加新的色彩。在电影歌曲中，曲调通常保留了印度特色，而且歌唱家经常使用传统的声乐装饰音，尽管管弦乐队伴奏显示出大量的西方影响，可能包括西方各种类型的乐器。近年来，西方流行音乐以其生动的节奏、简单的和声结构和对调子的强调，对印度电影音乐产生了很大影响。

印度音乐学家通常不能驾驭这些新趋势，并且易于立即宣告它们不适用。这种态度在全印电台——一个试图强调古典音乐的官方控制的机构——的政策中反映出来。多年来全印广播电台从不播放电影音乐。但当它发现许多听众转向收听商业性管理的、事实上全天播放电影音乐的锡兰广播电台时，才修改了这个政策。的确，很多电影音乐是平庸的，而且有些试验也是太放纵了，但是，这些是新传统发展中的必经阶段。在这一时期，电影音乐渐趋流行——有时对古老的音乐传统有所损害，而印度电影音乐在东南亚、中东和非洲许多地区的听众也不断增加。

全印广播电台的政策在于提高印度人民的文化、艺术和道德水准。不仅电影音乐受到批评，而且古典音乐的某些方面，例如使

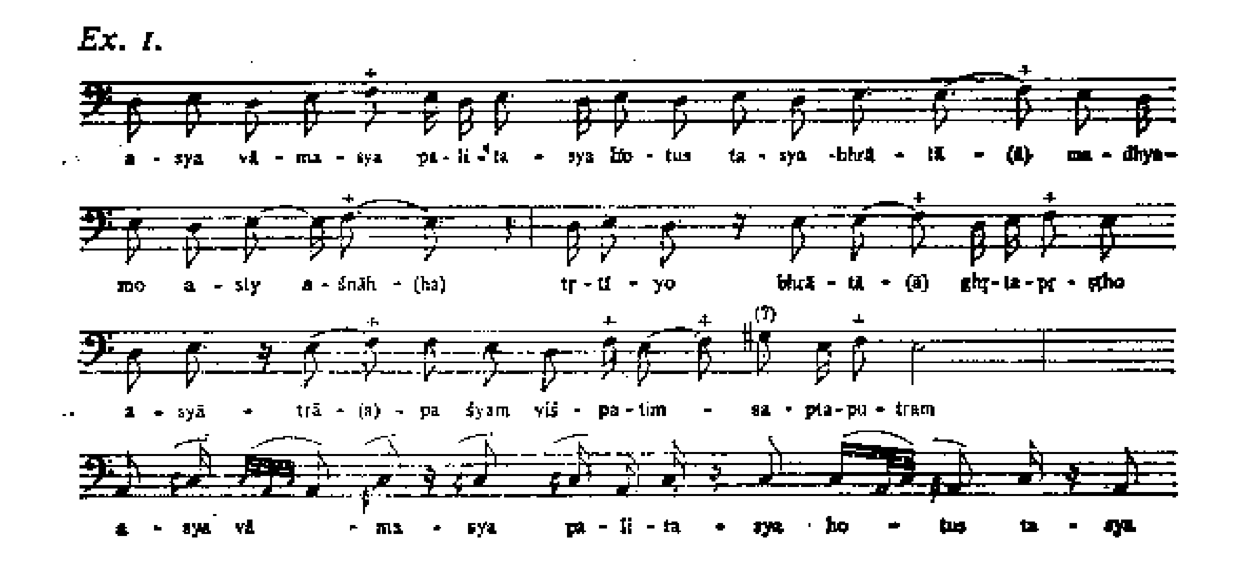
---

[1] 西方音乐是注重立体音响效果的多声部音乐体系，而印度音乐则是以横线条旋律为基本表现手段的单声部音乐体系，因而两者的听觉感受和审美习惯很不相同。——译者

用西方输入的簧风琴作为伴奏印度音乐的乐器，也同样遭到指责。尽管事实上簧风琴是印度运用最广泛的乐器之一，而且北印度古典音乐歌唱家运用它至少已有40年，但该电台仍然禁止播放它，理由是它那或多或少适中的调音不适于印度音调的精妙性。① 自从本章首次写成后，全印广播电台已改变了这一政策。 240

全印广播电台现已不完全排斥试验。他们的项目之一是由70多件乐器组成的（有些西方乐器在其中）全印广播电台管弦乐团提供的，该团致力于创作以印度拉格和塔拉为基础的严肃的管弦乐。从这些实验中引发出了一些有兴趣的观念，但这些观念尚未成功地对印度音乐舞台产生任何巨大的影响。

曲例1

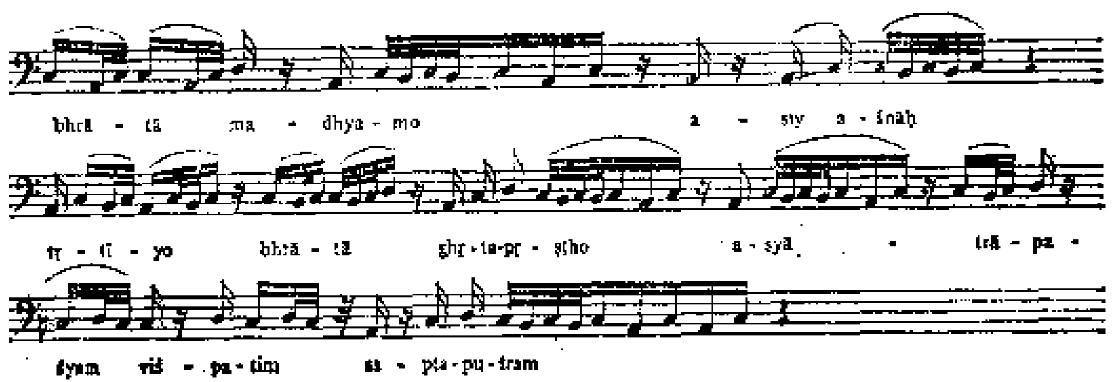


---

① 因簧风琴是按12平均律制作，其每个全音均分成两个半音，然而印度音律却复杂微妙得多，其每一全音可分成更多的音律，比如$\frac{1}{4}$、$\frac{2}{4}$、$\frac{3}{4}$音等等。因此，簧风琴与印度音调在音律上不相吻合。——译者

曲例 2

Ex. 2.



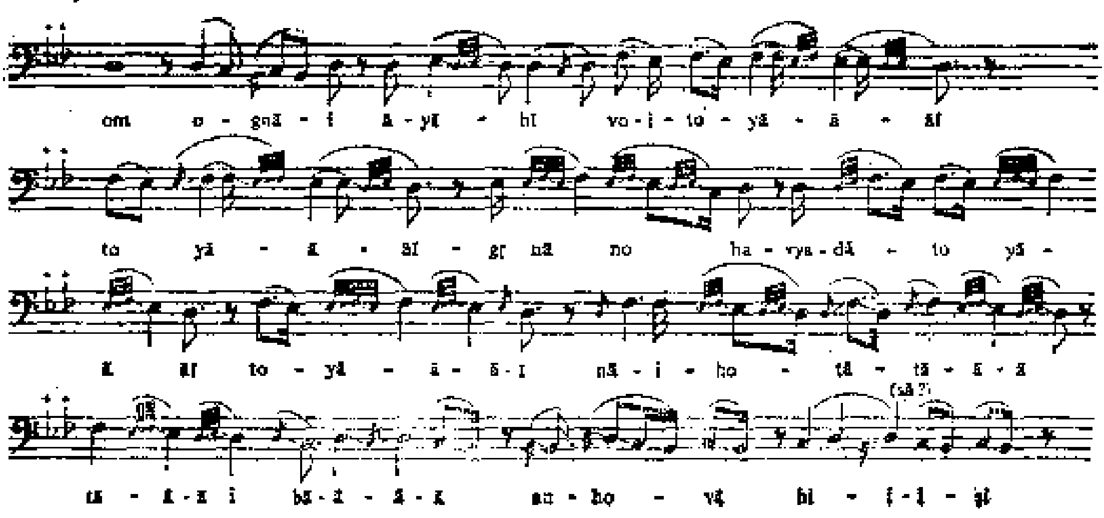
曲例 3

Ex. 3.



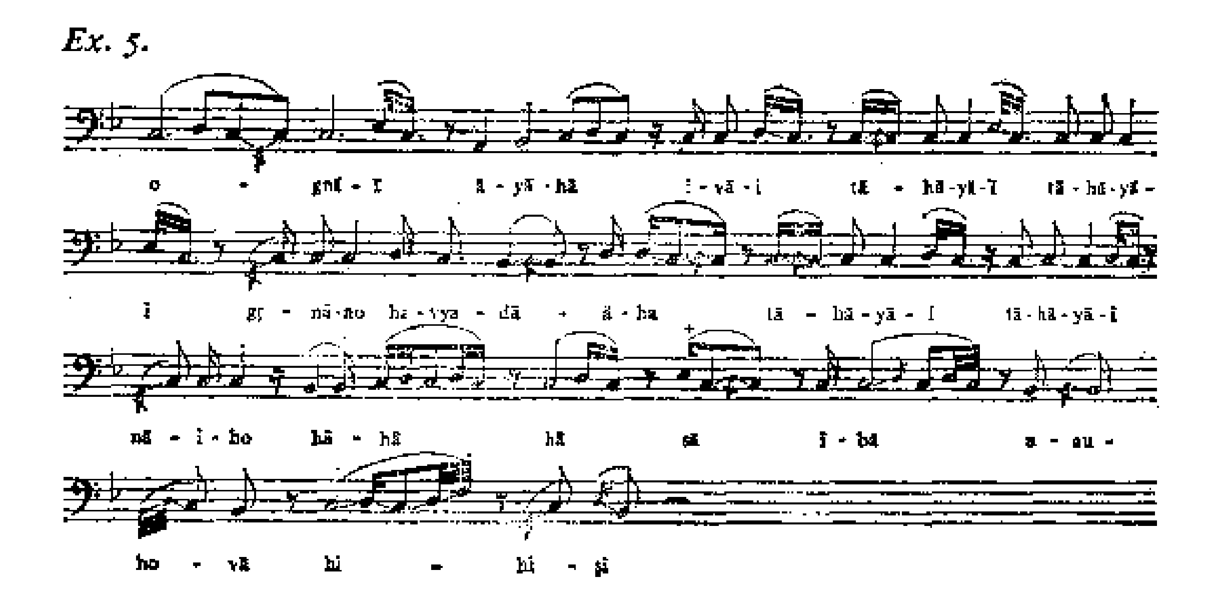
曲例 4

Ex. 4.



曲例 5

Ex. 5.



曲例 6

Ex. 6.



曲例 7


Ex. 7.
rāga Khamāj
rāga Des
rāga Jhinjhoṭī
rāga Tilak Kāmod
rāga Rāgeśrī
rāga Gāvtī

第2部分　穆斯林统治时期

第17章　穆斯林统治王朝

S·A·A·里兹维

穆斯林都相信，穆罕默德(死于632年)是最后一位先知。他 245
不但传播了一种新的信仰——这种信仰称为伊斯兰教，以《古兰经》中包含的新的神谕为基础，而且把阿拉伯人引以为自豪又十分狭隘的部落传统"阿萨比亚"① 转变成了一种社会的团结和军事的力量，凭以征服了世界一大部分地区，并在这些地区殖民。他的前4任"继承人"(哈里发)被称为虔诚的哈里发。阿布·伯克尔(632—634年在位)和欧麦尔(634—644年在位)攻占了叙利亚、伊拉克、大部分伊朗、埃及、特里波利斯和拜尔盖。如果把这个大规模的扩张行动称为一次凭藉新信仰取得的"轻而易举的胜利"，那就是忽视削弱拜占廷帝国和萨珊帝国的诸多因素和胜利者领导才干所起的作用了。

早期穆斯林建立了几处新的城镇并驻兵防守，这些城镇既是他们从事业已扩大的商业活动的中心，又是进一步向外侵袭的军

① 阿拉伯文asabiyah的译音，意为"宗派主义"。古代阿拉伯部落社会共有的一种民族精神。它包含对同族人无止境、无条件的忠贞，和对一切其他民族、部落的盲目排斥和仇视。——译者

事基地。争夺政权增加了部落间发生战斗和内争的一个新的方面。最后一任"虔诚的哈里发"阿里在位期间(656—661年)，发生了激烈的内战，导致了在大马士革建立哈里发国家世袭的倭马亚王朝(661—750年)。

第2次扩张浪潮开始于哈贾季时代，他是倭马亚哈里发阿卜杜勒·马利克(685—705年在位)任命的伊拉克和呼罗珊总督。在哈贾季的英明统率和周密部署下，他手下两员有魄力的将领库泰巴·宾·穆斯利姆和穆罕默德·宾·卡西姆成功地突袭了河外地和信德。

穆罕默德·宾·卡西姆率领15000人进军，于711年出现在德巴尔，他的由巨大的弩炮组成的炮队奉命沿海路进发与他会师。当时，信德由一位婆罗门国王达希尔·罗阇统治，他的祖先从一些信奉佛教的统治者手中夺得了王位。位于现今卡拉奇附近的商港德巴尔被轻而易举地攻占了，但是在海得拉巴以北的阿洛尔却发生了激烈的战斗，达希尔本人于712年6月阵亡。阿洛尔投降，次年初，木尔坦也被征服。714年哈贾季死，715年热衷于征讨的哈里发瓦里德一世(705—715年在位)又率新任总督召回穆罕默德·宾·卡西姆，这对于进展中的阿拉伯远征是一个致命的打击。许多地方的酋长都抛弃了对阿拉伯人的效忠；欧麦尔二世(717—720年在位)试图以许诺皈依伊斯兰教为条件，允许他们作为藩臣来进行统治，这一政策失败了。另一位富于进取心的总督朱奈德，试图攻占克奇(库奇)和马尔瓦两地，但是波罗提诃罗王朝和瞿折罗人的国王挫败了他的企图。信德继续受倭马亚王朝总督的统治，但实际的行政权仍在当地酋长手中，他们有的是印度教徒，有的则已改宗伊斯兰教。随着倭马亚政权的解体和巴格达阿巴斯王朝哈里发统治的建立(750—1258年)，中央政权对木尔坦和信德的控制削弱了。到985年，一个属伊斯玛仪派的法蒂米德王朝在木尔坦宣

246

告独立。

705年至715年间，库泰巴对中亚细亚的征伐所产生的影响更为持久，尽管他的结局也与穆罕默德·宾·卡西姆相似。他先后占领了吐火罗[1]及其首府巴尔赫（即希腊人统治的大夏国）、布哈拉、粟特[2]（al-Sughd）的撒马尔罕以及锡尔河流域诸省和拔汗那等地，从而在乌浒河以远的突厥族部落中站稳了脚跟。

这块广大区域变成了孳生、培育一代新的非阿拉伯人统治者的场所。巴格达延续了大约150年之久的物质与文化的鼎盛时期，这是突厥军事首领和伊朗精神领袖所给予的馈赠。从9世纪中叶开始，伊朗和呼罗珊（花剌子模）的总督取得了半独立的权力。起源于拜火教的萨曼王朝（864—1005年）完全征服了河外地，并建都布哈拉。从草原上源源不断送来有才能的突厥族奴隶，使萨曼王朝成为东方最强大的军事政权。

961年被萨曼王朝任命为呼罗珊总督的阿勒普蒂金，就是一个这样的人物。他上任不到一年就疏远了他的主人。他占领了加兹尼，这是一个位于印度教世界边缘的前沿要塞，又因为通过喀布尔山谷容易进入该地而成为与印度贸易的集散中心。

但是，加兹纳维王朝的真正建立者是阿勒普蒂金的奴隶和女婿萨布克蒂金（976—997年在位）。他将权力扩展到印度的白沙瓦和呼罗珊，一份丰富的遗产留给了他的怀有野心的儿子马茂德（998—1030在位）。马茂德中断了与萨曼王朝的一切联系，并直接效忠于阿拔斯王朝的哈里发卡迪尔（991—1030年在位）。他成了逊尼派的一个保护人，该派在波斯属下伊拉克和信德等地十叶

---

[1] 吐火罗（Tukharistan），指葱岭西，乌浒河南一带地方。《希腊古地志》作Tochari，《景教碑》作Tahuristan，中国史籍中又译作兜佉勒或覩货罗等名。——译者

[2] 粟特（Sogdiana），地名，梵文作Surika，《希腊古地志》称康居，又有粟弋，属繇等译，唐时指阿姆河和锡尔河之间昭武九姓之地。

派各支派的统治下地位很不稳固。哈里发因此授于他“亚明-乌德-道拉”(意为“国家的右手”)的称号。马茂德与他的直接继承者们都只自称“阿米尔”(总督)或“萨伊德”(首领)，但后世却把这些加兹纳维王朝的统治者们称作“苏丹”。

1001年11月，马茂德在白沙瓦附近攻击阇耶波罗，赢得了他的第1次重大胜利。木尔坦的伊斯马仪派统治者是他攻击的第2个目标，在1008年最后粉碎伊斯马仪派势力后，他又将火与剑传到远至冈格拉地区，并彻底推翻了印度教沙希王国，为以后多次入侵殑伽—阎牟那河间地区打开了门户。他从积累了大量财富的寺庙中掠得的数量令人难以置信的战利品，帮助他巩固了他在呼罗珊的统治，并且兴建宫苑和清真寺，将加兹尼城装饰一新。但是他却既无意也无人力来统治在印度的征服地。他的领地从旁遮普延伸到呼罗珊，还包括波斯属下的伊拉克，但这仅仅是依赖武力松散地维系在一起的。突厥族奴隶是他最为宠信的心腹，但军队却由不同种族集团的队伍所组成，各有本族的将领统率，也包括印度人的军队，其将领称作西萨拉尔-伊-欣度杨，他们往往起了与突厥族将领抗衡的作用。

一旦挥舞刀剑的铁腕人物势力衰弱了，这样的一种组织就注定会解体。马茂德和马苏德之后的加兹纳维王朝就是这样。他们247 的藩臣古尔王朝成了他们的竞争对手，该王朝是以其故居、阿富汗中部菲鲁兹山和现今赫瓦贾·奇什特周围的古尔地区命名的；该王朝原来被加兹纳维王朝征服并皈依伊斯兰教。1151年，有“世界焚毁者”(Jahan-Soz)之名的阿拉-乌德-丁无情地除掉了马茂德，甚至将所有加兹纳维王的遗体掘尸焚烧，只有马茂德和他的两个继承者除外。他的野心只是想占领古尔，而没有兼并阿富汗东部的加兹纳维王朝领土。这件事注定要由他的两个兄弟来完成——古尔的吉亚斯-乌德-丁·穆罕默德(1163—1203)扩张到呼罗珊，

希哈卜-乌德-丁(后称穆伊兹-乌德-丁)·穆罕默德(1173—1206年)则征服了旁遮普和印度斯坦。

穆伊兹-乌德-丁的军队由古尔和阿富汗士兵组成。最精锐的骑兵是突厥族奴隶，坐骑都产自东方最适于饲养马匹的区域——印度河以西的苏莱曼山区。古尔军队穿越戈马尔山口后，以重又落入伊斯玛仪派统治者之手的上信德作为攻击的目标。穆伊兹-乌德-丁也试图穿越古吉拉特的遮娄其王国，但是1178年在安希尔瓦拉战役中遭到惨败。他在旁遮普运气稍好，1186年毫不费力地打败了最后一位加兹纳维王朝统治者胡斯劳·马利克，从而使自己处于与乔汉王普利色毗罗阇直接对峙的地位。在1191年塔拉因的第一次激战中，穆伊兹-乌德-丁败北，但幸得逃生。普利色毗罗阇收复了塔伯尔欣达(即巴廷达)，但是没有稳固地驻守该地。勇敢无畏的穆伊兹-乌德-丁于1192年再度进军。普利色毗罗阇在臣属于他的酋长们和其他友邦罗阇的协同之下，征募了3千万匹军马和3000头战象，又在同一战场会战苏丹。苏丹的军队人数比拉杰普特人的一半还少，但却因为组织得机动灵活而富有战斗力。他属下的轻骑兵分成4个兵团，为1万人，策马直进，并用弓箭从各个方面袭击敌军。当敌军纠集力量企图进攻时，他们又互相呼应，以全速冲锋。在日暮时，苏丹的后备队又突然以迅雷不及掩耳之势扑向精疲力竭的拉杰普特人，从而赢得了战斗的胜利。

现代历史学家对这次穆斯林的全胜热情地作出各种各样的解释。同时代人用宗教术语把它归功于真主的庇佑。19世纪的欧洲学者则推测其原因是来自寒冷气候带的居民必然战胜热带地区因气候条件而被削弱的居民。在巴基斯坦，人们充满自信地解释说：伊斯兰教必胜。而A·L·斯里瓦斯塔瓦学派的印度教学者却认为是伊斯兰教固有的残暴性使穆斯林获胜。K·A·尼扎米和印度现代派穆斯林作家们，则接受了某些有理智的印度教学者

的观点，认为是由于印度教的种姓差别和拉杰普特人的封建制度及其狭隘的相互敌对，削弱了拉杰普特国家，从而招致印度教印度的失败。在某些因素导致印度教统治者失败的同时，穆斯林又拥有某些压倒的优势保证其获胜，即：先进的军事韬略，以及突厥族将领自幼在旷野游击战中造就的坚韧性。由于期望从印度人那里获得无数的战利品，各部落都能团结一致；如果卓越的领导才能起了一定作用的话，那么马茂德和穆罕默德就是这样的领袖。马茂248德遇到的困难较少，因为印度教徒还来不及作准备；穆罕默德则不得不与强大而且有所准备的敌人作战，因为他们已经作过反击突厥人偷袭的训练。突厥人的入侵仿效了古代草原部落在中亚扩张的先例。他们的入侵动机与较早的阿拉伯征服者并无区别。阿布·塔马姆在他著名的诗篇《史诗》中这样描写阿拉的人：

不，你放弃游牧生活并不是为了上天堂，

而是渴望面包与椰枣。

与马茂德不同，穆伊兹-乌德-丁希望把他的统治扩展到比信德和旁遮普更远的地区。又与马茂德不同，他在西方并无职责，呼罗珊是他兄弟的领土，所以他可以从容不迫地倾注全力于印度。领导权和利益刺激的问题是通过奴隶制度和"伊克塔"[①]来解决的。对突厥人在中亚和加兹尼的统治来说，伊克塔近300年来一直既是聚合力，又是分解力。

阿拔斯王朝征募突厥籍奴隶入伍，作为与阿拉伯籍、呼罗珊籍军队相抗衡的砝码，但位于伊朗一带，更接近于奴隶来源地区的突厥人统治王朝，却把他们当作政权的支柱。古尔王朝的突厥族奴隶并非总能与本地军队合作，但穆伊兹-乌德-丁任用的奴隶却

① 伊克塔(iqta)，阿拉伯帝国赐予军事长官作为薪俸的非世袭领地，始见于7世纪末，10世纪以后盛行。受赐者称穆克塔，只有收税权，无土地所有权。随着封建主义发展，渐渐转变为世袭所有，并施行于行政官员，13世纪后亦流行于北印度。——译者

无限地忠诚于他的主子。有些战争中俘获或者富有的统治家族收买的有出息的幼奴，他们往往是在杰出文武特色的氛围中受到训练。在加兹纳维王朝和古尔王朝统治下，这些才能卓著的奴隶在苏丹军队中服役时，开始的职业往往是马厩掌管、库房保管、苏丹私人铠甲或武器的保管、或者举行典礼时的执华盖者，然后稳步擢升到军队或行政的显要职位。

"伊克塔"是一种赐予某一特定地区的收税以充薪饷的制度。它流行于阿拔斯王朝时期，而在伊朗地区具有特别重要的意义。在那里，"迪赫甘"即村庄头人控制着村庄的行政职务。其权力来自世袭占有地方行政职务。在萨珊王朝(226—652年)统治下，他们隶属于封建主。伊朗被阿拉伯人征服后，他们成为联系地方臣民与外族政府之间的环节，这个外族政府采取的是一种叫做"穆卡塔阿"(按太阴历年份缴纳一次总付的估计数)的土地税制度，这与土地面积估计，按作物份额估计，按太阳历年份缴纳的税收估算方法完全不同。从10世纪开始，如此估税而称为"伊克塔"的土地，被授予军事首领们。在巩固原有封地的前提下，这些首领还获准扩大自己的地盘。他们与其说是封建主，毋宁说是一些军事官僚，行政权则由他们招募并监督的官吏来行使，称为阿米尔(amils)。

加兹纳维王朝统治者通常向军人支付现金，供应粮食和衣着，从印度庙宇里掠夺的物品足以满足这些需求。在旁遮普，类似伊朗地区迪赫甘的当地塔库尔和萨曼塔，成为联系新统治者与其臣民之间的环节，而伊克塔持有者取代了封建主和依附于他们的小封建主。封建酋长的堡垒和要塞变成了加兹纳维王朝屯兵驻守的城镇，但拉合尔仍比较开放，成为加兹纳维城市文化的中心，那里有一个正在形成的穆斯林商人社团，他们甚至在古尔人征服之前，就曾与古吉拉特、阿杰米尔和卡瑙季的拉杰普特统治者的宫廷建立了联系。 249

第2次塔拉因战役被认为是突厥征服史上的里程碑，因为它粉碎了乔汉人在旁遮普到阿杰米尔一带的势力。某些封建酋长获准作为藩臣继续统治。穆伊兹-乌德-丁·穆罕默德在离开印度前，委任库特卜-乌德-丁·艾巴克代行他的职权。在德里附近的因陀罗普罗斯塔城屯驻了一支占领军，这支军队还攻克了巴伦（布兰德沙赫尔）和密拉特，后来又占领了兰桑波尔和阿杰米尔，并派兵驻守所有这些地方的要塞。

1194年，穆伊兹-乌德-丁为粉碎加哈拉瓦拉政权而回到印度。卡瑙季和巴纳拉斯的统治者贾伊·金德在卡瑙季和埃塔瓦之间的昌德瓦英勇作战，最终失败。突厥人派兵在直到巴纳拉斯和阿斯尼的所有城镇设防。1195—1196年，穆伊兹-乌德-丁再次来到印度，并向南渗透到巴亚纳和瓜利奥尔。所有战略要地都作为伊克塔分配给突厥族奴隶。对这些地方的控制和稳固程度取决于他们的能力和应变的机智。

突厥势力从穆内尔和比哈尔向孟加拉地区的扩张，是巴赫提亚尔·哈勒吉取得的成就，他象许多突厥首领一样，全凭战功而升居要职。他以冒险的策略攻克了下孟加拉的纳迪亚，但却选择了离比哈尔更为近便的勒克瑙蒂作为其政府的所在地。又在勒赫诺尔（即比尔布姆县的那加尔）和代沃戈德建立起兵站。巴赫提亚尔·哈勒吉下一步是向西藏进军，以打开一条直通土耳其斯坦的道路，确保从那里不断得到武器和人员的补充，而不必再依赖德里，但这次远征却失败了。1206年他被送回代沃戈德时已近垂亡，后被他的副将阿利·马尔丹·哈勒吉背信弃义地杀死。

与此同时，旁遮普科卡尔人的起义切断了拉合尔到加兹尼的通路，这使苏丹穆伊兹-乌德-丁再一次来到印度。他镇压了起义，但在回加兹尼的途中，在印度河边的达姆亚克被一些身份不明的刺客杀死，刺客可能是伊斯玛仪教徒，也可能是科卡尔人。

他征服印度的业绩是辉煌的，但却只能摧毁拉杰普特权势的一些主要中心。占领着一些地势险要、难以进入地区的拉杰普特族封建王公们，仍然是产生动乱的根源，骚扰着德里诸苏丹。在13和14世纪，从瓜利奥尔到拉杰普塔纳一带的战略据点虽然曾一次又一次地被征服，但总是又重新获得独立。15和16世纪，随着省区穆斯林和印度教王朝的出现，德里仅仅成为一个小的地区性政权。

穆伊兹-乌德-丁·穆罕默德无嗣，即使有子嗣，继承权问题仍然不可能没有争议。倭马亚王朝和阿拔斯王朝采取世袭继承的原则，但是，随着一些代表主人行使军事和行政权力的奴隶的崛起，这种传统改变了。现在是根据统治的能力和领导人员的品质来决定继承权，学者和编年史家很快为这种既成事实找到一些法律的根据。

穆伊兹-乌德-丁死后，他的奴隶和女婿们进行了一场争夺继承权的战争。库特卜-乌德-丁·艾巴克一直是他征服印度的副将，但巴赫提亚尔·哈勒吉在取得比哈尔和孟加拉的政权后，开始 250 把自己看作独立于艾巴克的权力之外，直接受穆伊兹-乌德-丁的节制。古尔的吉亚斯-乌德-丁（他死于1202—3年）的继承人承认塔杰-乌德-丁·伊勒迪兹为加兹尼的统治者，并授予他获得奴隶解放的契约，从而增大了他的合法权力，他开始力争凌驾于艾巴克之上。另一个要求继承的强手是木尔坦的纳西尔-乌德-丁·卡巴查，但争夺印度领地的主要对手是艾巴克和伊勒迪兹。艾巴克迁都至拉合尔，赢得了对伊勒迪兹的一些胜利，但他死于1210年，留下的继承权问题又引起了其子阿拉姆沙和奴隶伊勒图特米什之间的争端。《纳西尔通史》的作者明哈杰·西拉杰宣称，艾巴克根据其主子的命令解放了伊勒图特米什，但这似乎是杜撰的。无论艾巴克本人或是他的对手们的奴隶身份都没有被穆伊兹-乌德-丁

解放。

阿拉姆沙很快被伊勒图特米什取代，后者以提升职位为安抚，赢得了大多数伊克塔尔的支持。他定都德里，加强了对萨特累季河到巴纳拉斯整个地区的控制。他让伊勒迪兹与卡巴查为争夺旁遮普而交战，自己则首先与今基发地区的花剌子模沙希王朝的穆罕默德沙，后与蒙古的成吉思汗作战。1215年他打败了当时逃亡旁遮普的伊勒迪兹，1228年又打败因抗击蒙古人而力量衰竭的卡巴查。1229年2月，阿拔斯王朝哈里发承认伊勒图特米什为苏丹，使他获得了合法的地位，并提高了他在“乌拉马①”（穆斯林神学家和学者）、文职官僚和苏非派信徒中的威望，苏非派信徒与伊克塔达尔结合在一起，形成了重要的压力集团。

该苏丹给予在来势迅猛的蒙古部落入侵之前就被放逐的许多有才能的学者、政治家和将军以庇护，并任用他们，以加强其按伊朗的大塞萨柱克苏丹行政体制的模式建立起来的中央政府，但是其实力的核心还是那些他自己收买、培养并提升要职和倍受宠信的突厥籍奴隶。他们在朝廷占据高位，有些人还控制了处于极端重要位置的伊克塔封地。明哈杰·西拉杰为伊勒图特米什手下的25个贵族（马利克）撰写了简短的传记，其中只有两人一直是穆伊兹-乌德-丁·穆罕默德的奴隶。虽然他们都来自希塔伊·吉普查克和伊勒巴里等几个部落，有的是来自美索不达米亚和安纳托利亚高原，但伊勒图特米什作了精密的布置，使不同种族之间保持敌对，从而抑制他们的野心。伊勒图特米什还培植了一个由小军事首领组成的阶级，他们被《菲鲁兹王朝史》的作者、历史学家巴兰尼称为“伊克塔达尔”，但与总督即瓦利斯（walis）（他们拥有广阔的伊克塔封地，相当于今天省的下一级行政单位）又有明显区别。这

① 乌拉马（ulama），精通伊斯兰教教义与法律的学者。——译者

些首领大约有 2000 人，构成为中央常备军的核心。

以上措施使伊勒图特米什比较成功地控制了德里以西远至萨特累季河的广大地区。但是他对于德里附近地区（即东以阎牟那河，北以锡瓦利克山脚的森林为界的地区）以东的控制却很不稳固。我们看到苏丹的长子，精力充沛的纳西尔-乌德-丁·马茂德王子，在担任阿瓦德总督期间曾对为独立而斗争的印度教部落发动持续不断的战争。这些部落的酋长之一巴尔杜杀死了约 12 万穆斯林，这个数字如果没有夸大的话，可能超过了塔拉因战役中的伤亡人数。 251

1224 到 1229 年间，经过 3 次重要的远征，清除了哈勒吉人在孟加拉的势力。纳西尔-乌德-丁·马茂德王子在勒克瑙蒂夭亡，此后孟加拉历任总督只是在名义上承认德里的宗主权。在昌巴尔河以南地区和拉杰普塔纳，帕里哈拉王朝、查哈马纳王朝、亚杜瓦姆什王朝和古希拉王朝几度否认它们的臣属地位，瓜利奥尔、巴亚纳、坦吉尔和阿杰米尔这些穆斯林驻防的城镇也不止一次地被切断相互的联系。甚至巴达翁周围地区和巴雷利也不安全，翁拉的格蒂哈里亚拉杰普特人力量十分强大。

1235 年伊勒图特米什因癌病死去时，拉杰普特人还在各自的地区为争取独立而战。然而他所取得的成就决不是微不足道的，他使德里苏丹国取得了独立的地位，获得了对其合法性的承认，并使他的子女们得以统治到 1266 年。他的女儿拉济娅(1236—1240 年在位)处事十分老练，富有领导才能。她试图使伊勒图特米什手下的突厥籍奴隶组成的各统治集团之间互相争斗，但没有成功，并因此而被废黜和处死。14 世纪的历史学家齐亚-乌德-丁·巴兰尼谈到过主宰国事的“四十人集团”(Chihalgani)。尽管当初巴兰尼可能因为“四十”这个数字具有传统的神秘主义色彩而加之于该集团，但现在它已经变成传奇数字，该集团的实际人数或许要少

些。这伙人控制了各战略据点，手里集中了尽可能多的权力。有些人与伊勒图特米什家族建立了姻亲关系，另一些人则与后宫怀有野心的后妃们密谋串通。这种自相残杀的斗争使他们为自己的地位付出了巨大的代价，然而他们既没有能巩固王权，也没有能拥立一个自己的成员登上王位。

巴勒班（1266—1287年）杀死软弱无能的女婿纳西尔-乌德-丁·马茂德苏丹(1246—1266年)而夺取王位以后，所有权力都落入他一人之手达十余年时间。伊勒图特米什统治时期领导集团的残留人物被他以种种借口清除掉。巴勒班为他的统治建立起新的基础，他放弃与突厥籍统治精英合作的政策，宣称国王是真主在人间的代理人。为支持这个理想，他严厉整饬朝纲政纪，并称之为萨珊宫廷礼仪，尽管他似乎对古代伊朗并无专门的知识。他重新组建中央军队，使军队保持战斗力和警惕性，十分谨慎地任用忠诚于他的官吏，并加强了密探制度。他遏止蒙古人的入侵，从而恢复了德里苏丹王朝的威信。1241年蒙古人劫掠并破坏了拉合尔。巴勒班频频袭击恒河河间地，降服了骚扰滋事的拉杰普特酋长，他的军事据点由阿富汗军队取代突厥人驻守，恢复了该地区的秩序。他还在河间地砍伐丛林，开辟道路，把各个军事据点联成一体。1281年当他年逾70时，他无情地粉碎了孟加拉总督图格里勒的叛乱，并任命自己的儿子布格拉汗取代了他。

他的长子穆罕默德王子（曾任边区总督，1285年抗击蒙古时阵亡）之死，对他的勃勃雄心是一个致命的打击，但他表面上仍保持了活力和专制主义。巴勒班在时间的长河中看到他的中央集权君主国瓦解的预兆，灰心失望而死。

252

他的孙子凯库巴德(1289—1290年在位)整日酗酒、纵欲，哈勒吉人年老的领袖菲鲁兹遂在1290年取得王位，并以贾拉勒-乌德-丁的称号进行统治。自视高傲的突厥人因哈勒吉人血统的混

杂而藐视他们。菲鲁兹的外甥阿拉-乌德-丁·哈勒吉先在其舅父(他于1296年被其甥蓄意谋杀)手下任卡拉总督，后接任苏丹，他曾使哈勒吉王朝显赫一时。1292年他侵入马尔瓦，攻克比尔萨。1294年他出现在德瓦吉里城下，打败了亚达瓦王朝的国王罗摩旃陀罗·德瓦，并满载大量的财宝回到卡拉。

苏丹阿拉-乌德-丁就任国王后，杀死了所有可能竞争王位的人，除掉了一大批在其舅父统治下很有影响的贵族。他的亲戚和一些显赫人物发动的多次叛乱导致他开始实行一种全新的政策，将可能成为领导者的人物互相隔离，孤立起来，并剥夺他们的权力和财富。

他将赐予慈善机构和宗教领袖家庭的税收重新收回自己手中。他重建谍报系统，在德里实行严格的节约法令，并对贵族的个人行为和社会关系作出严厉的规定，特别是禁止他们欢宴聚会。

为了增加财源，使"胡特、乔特里和穆卡达姆"等村庄头人俯首听命，他采取了两项重要的政策。第一，他用一种以丈量土地为基础的估税方法代替了早先的土地税估定法。第二，他废除了村庄头人的世袭特权享有的一切。但对普通耕种者来说，他的政策并没有引起什么大的变化；村庄会计和收税官组成的大军十分腐败，甚至比他们所取代的世袭头人更残忍，更欺压百姓。阿拉-乌德-丁力量的支柱是常备军，这支常备军由军事官员直接招募而来，由王室国库以现金支付薪饷。建立有骑兵个人特征描述的花名册和军马烙印制度，杜绝了一直相沿成习、而且当时又将再度蔓延的欺骗和冒充行为。

中央军队慑服了臣属的印度教酋长（拉伊、拉那和拉瓦特）。几乎整个北印度都被征服，1299年，古吉拉特遭到入侵，卡伦·瓦盖尔罗阇被驱逐。他那美丽的王后加姆拉·代维被俘并嫁给了苏丹。另一支军队攻克了塞威斯坦，1300年当一支蒙古军队出现在

德里城下时，它被击败并遭到重创。此后，拉杰普塔纳的兰桑波尔和奇托尔被征服，但蒙古人的另一次入侵迫使阿拉-乌德-丁增加他的常备军，采用著名的物价控制政策，并配合以进一步限制奢侈生活的政策。某些现代学者认为政策是出于慈善的动机，这一观点是基于著名苏非派谢赫、德里的纳西尔-乌德-丁·马茂德·奇拉格（约1280—1356年）向一位轻信传闻的苏非派听者所叙述的轶事。但是其他中世纪历史学家所遵循的巴兰尼对阿拉-乌德-丁的动机所作的分析，乃是无可反驳的事实。

1305年至1307年间，蒙古人又进行了两次入侵，但都被轻易地击退了。苏丹的军队征服马尔瓦，进入梅瓦尔，并彻底粉碎了贾洛尔的罗阇。但这位苏丹认为，不值得费力去兼并拉杰普塔纳。这时，德干令人难以置信的财富吸引了他，他需要金钱向军队和一大群官吏支付薪饷。1303年，他从奥里萨向特仑甘纳的卡卡提亚王国都城瓦朗加尔发动一次远征，但遭到了失败。这样，德瓦吉里又成了阿拉-乌德-丁的攻击目标。1307年，他派遣宠信的奴隶马利克·卡富尔去降服德瓦吉里的罗摩旃陀罗，此人好几年未缴纳贡金，还替作为藩臣在巴格拉纳进行统治的古吉拉特的卡伦罗阇提供庇护。入侵军还受命将卡伦罗阇与卡姆拉·代维所生的女儿德瓦尔·代维带给苏丹。这位不幸的公主在被护送往德瓦吉里时落入了苏丹军队手中，被送到德里，在那里嫁给了苏丹的长子希兹尔汗。马利克·卡富尔攻克了埃利奇普尔，并向德瓦吉里进发。罗阇屈服了，带着大量的馈赠来到德里，作为回报，他得到"大拉伊"的称号。此后，他毕生都是哈勒吉人的盟友。

1308年，马利克·卡富尔包围了瓦朗加尔，给当地罗阇以毁灭性的打击，并强迫他称臣。两年后，他突袭了霍伊萨拉王朝的统治者维拉·巴拉拉三世，并占领德瓦勒瑟穆德勒。他还猛攻马杜赖城，该城的潘迪亚统治者放弃了它，却用游击战术骚扰入侵者。

马杜赖城遭到洗劫，那里的寺庙被抢劫一空，战利品不计其数。马利克·卡富尔是否真象许多人想象的那样侵入了拉梅斯瓦兰还不能确知，但是他很可能派遣了一支军队去那里掳掠。

1311 年 10 月马利克·卡富尔载誉返回德里，德干地区的罗阇们被承认为藩臣。两年后，卡富尔再度向德瓦吉里进军，去平息罗摩旃陀罗的儿子和继承人辛克沃的反叛。辛克沃英勇作战，但战败后被杀。德瓦吉里被兼并，但不久，德里就因为阿拉-乌德-丁患病而陷入混乱。马利克·卡富尔迅速赶回德里，他用阴谋诡计除掉了阿拉-乌德-丁家族中几个地位显赫的成员。希兹尔汗被剥夺了继承权，当苏丹如卡富尔盼望很久的那样在 1316 年 1 月去世后，马利克·卡富尔拥立了阿拉-乌德-丁一个年仅 6 岁的儿子为王，称号希哈卜-乌德-丁·乌马尔。卡富尔作为摄政，弄瞎了希兹尔汗和其他几个人的眼睛，但当他试图同样处置已故苏丹的另一个儿子、当时约 17 岁的穆巴拉克汗时，他未能得逞。为王子的吁请所感动并受他贿赂的士兵杀死了马利克·卡富尔，穆巴拉克成为国王。

他改变了其父苛刻的行政法规，平息了古吉拉特的一次叛乱，并重新征服了德瓦吉里，但他因为错误地宠信一个改宗伊斯兰教的印度教奴隶哈桑，并授予他胡斯劳汗的称号而丧失了性命，这就结束了哈勒吉王朝的统治。胡斯劳属于古吉拉特尚武好战的巴尔瓦尔部落，他统率着一支由其本族人组成的人数颇多的军队。

胡斯劳仅在 1320 年 4 月 15 日到 9 月 3 日期间在位。虽然穆斯林历史学家指责他把崇拜偶像的信仰引进宫廷，亵渎了伊斯兰教和《古兰经》，但是相当一部分显要的突厥族贵族和德里著名的契斯提派[①]圣者，虔诚的谢赫[②]尼扎姆-乌德-丁·奥利亚却支持 254

① 契斯提派，印度的伊斯兰教苏非派教团，12 世纪由伊朗传入印度，以阿杰米尔为朝拜圣地。——译者

② 谢赫(Shaikh)，原意“长者”，伊斯兰教对教内有名望或者有地位者，如社团首领、学者或教师等的尊称。——译者

他。这位谢赫的确接受过胡斯劳的金钱。但是，旁遮普怀有野心的边区总督加济·马利克·图格卢克和他的才能出众的儿子马利克·焦纳，以伊斯兰教的名义团结了一批突厥族酋长，并在两次激烈的战斗中打败了胡斯劳。

加济·马利克自称吉亚斯-乌德-丁，他建立的王朝名义上存在到1412年，两位重要的统治者是穆罕默德·宾·图格卢克（1325—1351年在位）和菲鲁兹沙（1351—1388年在位）。

吉亚斯-乌德-丁·图格卢克兼有罕见的将才与政治家的远见，他力图恢复被胡斯劳挥霍一空的国库储备，因而与谢赫尼扎姆-乌德-丁·奥利亚等人发生了冲突。他废除了阿拉-乌德-丁按土地面积交纳税收的规定，实行谷物分成制。他认为村庄头人是可以利用的，伊克塔制度适合于其政府的军事性质。他继续使用载有各兵丁特征资料的花名册和实行军马烙印制度。

他的儿子焦纳当时称号为乌卢格汗，两次远征瓦朗加尔，结果彻底打败并兼并了它；这个城市被改名为苏丹普尔。苏丹本人向东进军，并宣布对巴勒班之子布格拉汗的后裔所统治的西孟加拉行使主权。他在返回途中又降服了蒂鲁特。他在离德里东南6英里处的村庄阿富汗普尔的最后歇息成了一次致命的事件。他在一座匆匆搭起的木棚内用完午餐后，正在检阅象队时，整个木棚倒塌下来，把他及其次子当场压死。某些现代作家不同意中世纪的传统说法，他们认为这幕悲剧不是焦纳汗事先布置的，而是由于当时的种种情况把罪名加到了他身上。焦纳以简单的称号"穆罕默德·宾·图格卢克"宣布自己为苏丹。

这位苏丹在位期间一直受到误解，他的智力和对哲学的爱好被说成是仇视伊斯兰教。他粉碎德里乌拉马和苏非派集团的努力也告失败。他与瑜伽派和耆那教徒的友好相处和参加霍利节①，

① 霍利节（Holi），又称洒红节，印度教主要节庆之一。——译者

被认为是他已经印度教化的证据。他试图与印度外部世界建立政治联系的野心被认为是一种疯狂的蠢行。旧的政治领导人员称他为暴君，某些乌拉马宣布反对他的战争为合法战争。

1326—1327 年间他曾决定一项计划，要以德瓦吉里为其帝国第二个行政首都，兼并德干诸王国的政策使这一计划显得很必要。为了把它变成政府能够发挥作用的所在地，他希望一批以乌拉马和苏非派教徒为首的精英永远定居于此。他们拒绝合作，苏丹仍坚持要这样做。他把德瓦吉里改名为道拉塔巴德，并强迫所有他挑选的人都移居该地。当时和后世的历史学家所称的大规模迁徙实际上只是迁移一部分挑选出来的精英。当伊本·白图泰 1334 年访问德里时，德里仍住满了苏非派信徒和乌拉马。

由于白银越来越短缺，致使苏丹在 1330 年采用青铜代用币，很快就有人伪造这种钱币，而且造得十分逼真。1332 年苏丹又用一种降低了成色的新银币不分真伪地赎回所有代用币，为了维护其国库的信誉而使他个人承受巨大的损失。

1335 年半岛极南端的马八儿①，总督萨伊德·阿桑发动叛乱，宣布独立。同年，萨伊德·阿桑之子、汉西总督沙里夫·伊卜拉欣又发动反叛，叛乱遍及孙纳姆和萨马纳地区，叛乱者中以萨伊德人和其他穆斯林上层集团最有代表性。1338 年，阿瓦德总督埃因乌勒·穆勒克·穆勒塔尼领导了一次叛乱，起因是饥荒连年不断，而税收仍无蠲免。

叛乱者大多数是苏丹竭力用作与突厥人的阴谋活动相对抗的非突厥血统者，如蒙古血统的新穆斯林，外来贵族，萨伊德人和阿富汗人，还有埃因努勒·穆勒克这样的一些受宠信的官吏。叛乱的原因是叛乱者对苏丹及其报复性惩罚的畏惧，还有其无休止的

① 马八儿(Mabar)，印度半岛南端科罗曼德尔海岸古国，《元史》译作马八儿。——译者

野心。

1336年，被苏丹从瓦朗加尔俘虏后已皈依伊斯兰教、并受任去巩固苏丹在坎皮拉地区统治的哈里哈拉和布卡两兄弟，重又背弃了伊斯兰教，并建立了毗阇耶那伽罗王国。1338年孟加拉独立，1347年8月哈桑·甘加维使整个德干地区包括道拉塔巴德在内，都脱离了苏丹的统治，并宣布自己为苏丹巴曼沙。从此以后，除了奥朗则布征服后曾短暂而不甚稳定地统治过一代人时间以外，德里再也没有统治过德干。1351年，苏丹穆罕默德·宾·图格卢克在信德追击突厥血统的反叛领袖塔吉时去世。按照16世纪历史学家的说法，国王从他的人民手里得到了解脱，而他的人民也从国王手中获得了自由。

王室阵营内的贵族、苏非派教徒和乌拉马拥立苏丹的表弟菲鲁兹为王。菲鲁兹是一个性情温和，无意进取的人，他听任乌拉马、苏非派教徒和意志坚强的贵族们左右他的政策。他采取阻力最小的路线，宽容腐化行为，以期这样善待臣民会得到他们竭诚效忠的回报。他禁止屠杀和拷打，还说服受到苏丹穆罕默德之害的家族同意宽宥这位苏丹。他慷慨地向宗教机构和神职人员赐予赋税收入，他又向士兵和军官赐予世袭的赋税转让证以充薪饷。他下令修缮陈旧的纪念性建筑，还建造了几处新城镇，如希萨尔-菲鲁扎和附近的灌溉渠系统，阎牟那河畔的菲鲁扎巴德，这些都是开放性城市，而江普尔则主要是驻防城市，以加强中央对东部地区的控制。他把阿育王时代的两根独石柱从托普腊和密拉特移到了德里。为了穆斯林的福利还开辟了果园。菲鲁兹设置专门征集奴隶的部，他一度曾蓄养了18万家内奴隶。许多奴隶出租使苏丹得益，另一些受过手工匠或工艺师训练的奴隶，则可领受分配的税收。他取消了几种伊斯兰教法所禁止而又收入甚微的税目。他恢复向婆罗门征收以前被免去的“杰齐亚”（人头税），但由于印度教

徒的反对,他便以降低税率作为让步。

他在孟加拉、贾杰纳加尔和冈格拉等地的军事行动收效甚微,他在1365—1367年进行的塔塔战役使德里军队遭受了一次重大的灾难。菲鲁兹的后继者们软弱无力,成为一些野心勃勃却毫无能力的奴隶领袖手中的傀儡。1398—1399年间帖木儿(伟大的蒙古征服者,欧洲人称之为跛帖木儿)的入侵,无论对印度教徒或穆斯林都是一场浩劫。德里被洗劫一空,变得荒无人烟。图格卢克王朝各敌对派别的代表人物为夺取一点点权力而互相争斗,最后一任统治者残存到1412年。从1414年到1451年,萨伊德王朝统治德里及其周围地区。在其余的地区,统治权转归小酋长或省区王朝直到1451年布卢勒·洛迪建立阿富汗人的王朝时,德里才又开始复苏。阿拉-乌德-丁建立的强大的中央军队一直维持到菲鲁兹统治时期。不安定的穆斯林领袖不断制造动乱,但北印度的印度教藩属的酋长们取得独立做的尝试却没有成功,在菲鲁兹后继者统治的时期,从旁遮普到孟加拉,印度教的势力汹涌澎湃地发展,并屡次试图推翻省区的王朝。 256

我们已经谈过,孟加拉几乎从未处于德里苏丹的有效控制之下。孟加拉的伊利亚斯·沙希王朝(1339—1415年和1437—1487年)统一了孟加拉的东部和西部,穿越蒂鲁特,然后试图兼并奥里萨。许多新的地区,如库尔纳,又从丛林中被重新开发出来,并且向那里殖民。梵语学术又在孟加拉复兴起来,印度教传遍阿萨姆。胡塞因·沙希王朝(1493—1538年)以其在迦摩缕波(阿萨姆)和奥里萨一带进行军事活动引人注意的记载为特征。孟加拉在被莫卧儿人短暂地占领之后,于1538年落入阿富汗人之手。直到1576年被阿克巴征服为止,它一直是阿富汗人抵抗莫卧儿王朝的堡垒。

江普尔的沙尔吉("东方的")王朝(1394—1479年),面对从

阿瓦德到比哈尔一带印度教藩属的酋长们日益增大的势力，仍然有效地维护了它自己的权利。马尔瓦地区，一块以文迪亚山脉为其底部的三角形高原，1402年在迪拉瓦尔汗·古里统治下获得独立。作为中印度主要的独立国，它不得不在两线作战：对内应付印度酋长，对外则与邻国梅瓦尔、江普尔、古吉拉特和巴曼王国相匹敌。马尔瓦的第一任哈勒吉统治者苏丹马茂德（1436—1469年）巩固并扩大了自己的国家，但16世纪时马尔瓦衰落了，1531年沦为仅仅是古吉拉特的一个省份。1537年马尔瓦重新独立，1561年被阿克巴征服。

拉那库姆巴（1433—1468年）使梅瓦尔成为一个非常强大的拉杰普特国，足以在扩张竞争中与古吉拉特和马尔瓦相抗衡。拉那·桑加（1509—1528年）在粉碎了拉杰普特对手后，曾希望利用马尔瓦和古吉拉特为盟友，推翻德里的洛迪王朝。但莫卧儿人却捷足先登，并且进而在1527年击败了拉那桑加。

古吉拉特独立王国的真正建立者是纳西尔-乌德-丁·穆罕默德沙，他于1404年即位。在艾哈迈达巴德的建立者艾哈迈德沙（1411—1443年在位）和马茂德·贝伽尔赫（1458—1511年在位）统治时期，古吉拉特变得强大起来。虽然巴哈杜尔沙（1526—1537年在位）征服了奇托尔并把葡萄牙人赶出第乌，莫卧儿皇帝胡马雍还是在1535年打败了他，1537年他在与葡萄牙人的一次遭遇战中死亡。

信德和木尔坦由小王朝统治，克什米尔的苏丹们（1339—1586年）甚至在德里苏丹十分强大时仍保持独立，但总的来说，他们并没有执行扩张主义的政策。在伊斯兰教的内部，则有开明的和正统的两种倾向同时并行。苏丹锡坎达尔（1389—1413年在位）迫害婆罗门，拆毁和亵渎寺庙，但苏丹扎因-乌勒-阿比丁（1420—1470）却给梵文和印度教以充分的保护。他重建税务行政，兴修水

257

利，并使司法行政世俗化。

在极南端，马杜赖的苏丹们（1335—1378年在位）与新建立的毗阇耶那伽罗王朝斗争，直到哈里哈拉二世（1377—1404年在位）并吞了他们日益缩小的领地。独立的坎德什王朝产生于1382年，其统治者从印度教酋长手中夺取了阿西尔，建立了布尔汉普尔。坎德什与古吉拉特、马尔瓦和德干诸苏丹保持友好的关系，因而一直独立到1600年才被阿克巴征服。

巴曼王朝是德干最强大的王朝，建都古巴加，统治到1422年，然后改以比达尔为其都城。王朝建立者阿拉-乌德-丁·巴曼沙把王国分成四个部分（塔拉夫），分别委派一名受他信任的官员（塔拉夫达尔）主管。赖丘尔河间地一直是毗阇耶那伽罗和巴曼统治者争夺之地。在菲鲁兹沙·巴曼尼事变迭起的统治时期（1397—1422年），这两大强国间进行过3次重要的战役，但并没有打破原状。菲鲁兹扩建了乔尔和阿布霍尔两个港口，供来自红海和波斯湾的贸易船只使用，这些船只不仅从波斯、阿拉伯和非洲沿海地区，而且还从欧洲（经过埃及）运来了奢侈品。巴曼王朝乐于欢迎波斯人、突厥人和阿拉伯人，但是这最终却导致了本地人和外来人后裔之间的冲突。

比达尔时期（1422—1526年）以对古吉拉特与马尔瓦的战争，以及继续对毗阇耶那伽罗的战争和对奥里萨的远征为特征。1466到1481年间的主要人物、作为巴曼苏丹国瓦济尔的伊朗冒险家马茂德·伽万，兼并了卡纳塔克地区，攻占了毗阇耶那伽罗统治者一直十分戒备地加以防卫的果阿。马茂德·伽万进行了若干项行政改革，但是被德干派上层贵族设计陷害，于1481年被苏丹穆罕默德沙（1463—1482年在位）处死。外来派和德干派之间的斗争损耗了王国的实力，几位后期的苏丹仅仅是居统治地位的德干派集团手中的傀儡。到1530年，巴曼王国分裂成五个独立的苏丹国：

比贾普尔的阿迪勒·沙希王朝，高康达的库特卜·沙希王朝，艾哈迈德纳加尔的尼扎姆·沙希王朝，比达尔的巴里德·沙希王朝和贝拉尔的伊马德·沙希王朝。它们虽然互相敌对，但在面临外部威胁时尚能合作。1565年初，5国联军在塔利科塔（更准确地说，是在巴尼哈蒂）战役中击败了毗阇耶那伽罗的罗阇。这个版图辽阔的印度教王国遂四分五裂，比贾普尔和高康达则分得了最多的战利品。

省区诸苏丹虽然力图消灭印度教酋长的独立势力，但却大力赞助地区性文化和语言的发展，他们还依靠向其纳贡的印度教酋长的支援以对抗穆斯林邻邦。除了个别例外，甚至最正统的穆斯林统治者也宽容印度教徒和外来的冒险家在他们国内定居。无论印度教或穆斯林的本地统治者都厌恶外国的冒险家，但是渴望增进和平相处的外国人却丰富了当地的行政制度、文化和社会生活。

这里还得再次提到德里发生的事情。苏丹布卢勒（1451—1489年在位）是洛迪部族的阿富汗人，该部族原居苏莱曼山区，其某些成员曾在古尔王朝军队中服役，另一些显然还没有皈依伊斯兰教的人，则在普利色毗罗阇军中作战。在巴勒班时代，阿富汗人曾作为政治领袖而不断崛起；的确，旧贵族们一直因为贾拉勒-乌德-丁·菲鲁兹·哈勒吉属阿富汗血统而非难他。阿富汗人善于当兵打仗，经商也很在行，尤其是贩卖马匹。每个部族都培育其自立的传统，这样就加深了彼此的区别，使阿富汗人很难统一行动。

年约40的军事首领布卢勒·洛迪诱使最后一代萨伊德苏丹沙·阿拉姆退位并退隐到巴达翁，在那里平静地度日，直到1478年去世。布卢勒在这次政变中受到其他阿富汗人的支持，他许诺与他们平等地分享所得到的政权。在很大程度上，他履行了自己

258

的诺言，但他也鼓励其他阿富汗人，特别是洛迪人，离开原来居住的贫瘠山区，下迁到印度斯坦肥沃的平原地带。他在这些阿富汗人中分配富饶的伊克塔封地，他更多地依靠这些分遣队的支持，逐步地建立起自己的军事实力，而没有恢复一支中央军队。他象罗马皇帝奥古斯都一样，很留心不暴露自己拥有的权力，他宣称自己只是地位平等的众人中的为首者，他的宫廷更象是阿富汗人的部落大会，而不是一个伟大帝王的议事朝廷。

布卢勒的大部分精力和资源都用于摧毁江普尔末代统治者胡塞因沙·沙尔吉（1458—1477 年在位）的势力，后者得到许多地位显赫的印度教酋长的支持，在被包围的一隅之地残存到 1505 年。当布卢勒的儿子苏丹锡坎达尔（1489—1517 年在位）即位时，江普尔县的拉杰普特人还在战场上与阿富汗人交锋，直到 1505 年胡塞因沙死后，对阿富汗权力的这种挑战才停止了。

1506 年苏丹锡坎达尔建立了亚格拉城，作为同瓜利奥尔和其他邻近的拉杰普特国家作战的前沿指挥部。他放弃了其父用虚假的平等感来抚慰阿富汗首领的部落自豪感的政策，他令密探随时告知其贵族私人生活中最微小的细节。他的儿子和继位者伊卜拉欣·洛迪（1517—1526 年）走得更远，他囚禁几个为首的贵族并将他们斩首。旁遮普总督道拉特汗·洛迪和他的同僚邀请喀布尔的统治者巴布尔，来剥夺伊卜拉欣·洛迪的王位，并保证他们（如他们所希望的）能凌驾于一个感恩的国王之上。

巴布尔自称按父系是帖木儿后裔，而按母系则是成吉思汗后代。人们通常称他为莫卧儿人（Mughal），这是蒙古人（Mongol）一词的波斯文形式，但实际上他的血统十分混杂。他被赶出拔汗那和撒马尔罕以后，于 1505 年征服了喀布尔，并开始梦想将帖木儿曾经征服过的印度领土纳入他的统治之下。在 1526 年帕尼帕特战场最终战胜伊卜拉欣·洛迪之前，他曾 4 次入侵旁遮普。他的

胜利是由于周密计划和骑兵，炮兵的高度机动而获得的成果。他的中军有700辆用编织的牛皮连结在一起的战车加以防护，在每对大炮之间有六、七垛可以移动的胸墙保护火绳枪手，而骑兵的侧翼攻击使他的战车成为一座难以攻破的堡垒。

1527年3月16日，在亚格拉以西37英里处的坎奴，巴布尔与拉那·桑加相遇（桑加已占领比尔萨、萨朗普尔、昌德里和兰桑波尔），他的炮兵很快就除掉了拉杰普特人。现在巴布尔已经压倒了印度的任何其他势力。他作为统治亚格拉到喀布尔一带的皇帝，又向东方的阿富汗人进军，远到加济普尔。他动摇了阿富汗人的势力，却没有摧毁它，1530年他回到亚格拉后过早地死去。

胡马雍（1530—1539年在位）无法与他精力充沛的父亲相比，由于想首先征服奇托尔和古吉拉特，而不是巩固莫卧儿人在东方的权力，他听任一个充满进取心的阿富汗小酋长舍尔汗·苏尔成为江普尔、比哈尔和孟加拉地区一支不可战胜的力量。1538年舍尔汗在孟加拉自立为王，1539年6月他在乔沙击败了胡马雍，1540年5月又在比尔格拉姆附近取得了最终的胜利。

舍尔沙只统治到1545年，他年过60岁时，在围攻卡林贾尔之战中死于一起爆炸事件。他降服了旁遮普北部经常骚扰滋事的部落，征服了马尔瓦，马尔瓦尔和梅瓦尔。他重新采用阿拉-乌德-丁税务制度中的许多好的方面。现存的“帕尔加纳”由若干县集合组成，处于官吏的控制下，对官吏的职责作了仔细的规定。按照田地的面积确定税收，精心地制定税率表。舍尔沙的公路系统至今仍未被人们遗忘，他修筑了一条从巴基斯坦白沙瓦到孟加拉索那尔冈的大干道。他规定由村庄头人负责防范公路上的抢劫和谋杀案件，并强迫他们偿还损失的金钱和商品，这样就恢复了村庄和公路的安全。

舍尔沙的儿子伊斯拉姆沙(1545—1552年在位)是一个有能力的统治者，但是阿富汗各部落酋长们的争斗动摇了新建立的苏丹国的结构，他未能调和他们之间的关系，留下尚未解决的潜在冲突，也未选定适当的继承人就死去了。胡马雍经过亡命信徒和伊朗的生活波折之后，又成为喀布尔的统治者，于1555年重新征服德里。苏尔苏丹的政权掌握在希穆的手中，他不是拉杰普特人，按职业曾是一个小商贩，属吠舍种姓。

胡马雍只统治了不过几个月时间，1556年1月24日他暴卒后，其子阿克巴成了印度斯坦的统治者。年仅13岁时，阿克巴就表现出有决断力和有出息。他在1556年11月第2次帕尼帕特之战中推翻了希穆。在3年多时间中，他的摄政拜拉姆汗是实际的统治者，但1560年3月阿克巴在运用密谋的养母的帮助下，推翻了有势力的摄政，很快就完全控制了政权。

1562年初，阿克巴娶安贝尔的克奇瓦哈拉杰普特罗阇巴尔·马勒之女为妻。到1564年，他废除将战俘卖为奴隶的习俗，豁免印度教徒香客税，停征“杰齐亚”(非穆斯林人头税)。他以坚定不移的决心和顽强的精神征服了从孟加拉到克什米尔、信德的整个北印度。由于兼并坎大哈，他留给其后继者的可能是最坚固的西北边境，这样的边境，古代印度任何一个政权都未曾控制过，英国人的政权也只是在1880—1881年间转瞬即逝地控制过。1605年他出乎意料地死亡，使他未能实现兼并德干和将葡萄牙人赶出沿海据点的雄心。

他的统治建立在这样一种理论的基础之上，即王权是真主放射出的一束光芒，是“只有当数千种崇高的必要条件都齐备于一人之身时才能赐予”的一件伟大的赠品。他广泛的征服使他确信，他就是真主选中的人，受真主的信托而拥有天地万物。增进普遍的和谐是他的职责。他认为，统治者与臣民关系的紧张不是完善的 260

政府应有的标志。阿克巴的行政制度虽然基于伊朗的传统，但很大程度上是按古代印度和德里苏丹国的成功经验来制订的，并且直接吸收了舍尔沙的惯例。

他为中央政府与印度教藩属酋长之间的关系提供了新的基础。而在德里苏丹时期，他们仅仅限于纳贡和在需要时提供军队。阿克巴吸收了许多酋长担任文官或军官。官阶按照严格等级秩序晋升，每一个等级按要求该官员提供作战的骑兵人数来标定，并分配相应的扎吉尔领地，官员必须通过自己委派的税吏在这块土地上收税。后来，某些担任文职的官员领取现金为薪俸。对于拉杰普特酋长来说，一个扎吉尔包括其世袭领地所估定的税收。如果这部分税收还达不到其官阶的应得数，则从帝国的领土中加拨扎吉尔领地。由于罗阇们忠诚供职，功绩卓著而获得越来越高的官阶，他们在帝国税收中所占的份额也会不断增加，因此，忠心耿耿就会比犯上作乱更为有利。

用莫卧儿的说法，这种酋长称为"柴明达尔罗阇"，阿克巴及其继承人用"柴明达尔"这个术语统称除单纯的耕作者以外各种类型的土地收益持有者。引用努尔乌勒·哈桑的分类法，基层的柴明达尔"实际上是指农耕地和居住地所有权的持有者"。这个阶级既包括"亲自或借助雇佣劳力耕作的自耕农，也包括一个甚至几个村庄土地的所有者"。中间地位的柴明达尔则向他们收税，并把税收交纳给国库、扎吉尔持有者或柴明达尔罗阇。作为回报，他们享有各种额外的津贴。这种权利是世袭的，但国家保留权力，可以干预其继承权、分割其权利，甚至因玩忽职守或从事颠覆活动而剥夺其权利。

无论中间的或基层的柴明达尔，都负有某种治安责任，如维护各自村庄的法律和秩序，保护道路和公路免受盗贼之患。他们象柴明达尔罗阇一样，模仿莫卧儿人的生活方式、服饰和礼仪。有些

人还学习波斯语。莫卧儿人的文化通过他们移植到印度的乡村社会。这种平和的柴明达尔在印度村民的头脑中灌输这样的印象：莫卧儿政权是战无不胜的，是以普遍的和谐一致为基础的。

柴明达尔继承或新建他们自己的城堡，以防止敌人和骄横官吏的侵犯。柴明达尔的领地有高山深谷作为保护，或者有丛林作为屏障，所以他们常常可以为所欲为。这样的地区星罗棋布于整个北印度；格蒂哈尔、阿利加尔附近的贾拉利、旁遮普的山区和比哈尔的丛林地带外人几乎都进不去。甚至在亚格拉附近，其北部和西部也有这样的地区，那里是桀骜不驯的贾特人的居住地。这些地区通常称为"马瓦"(mawas)。一般地说，如果某地有许多村庄属于同一种姓或等级的柴明达尔，阿克巴及其继承人就会发觉很难在那里行使权力，而不得不使用威胁、炫耀武力或许以赏金和曼萨卜官阶等手段来达到目的。 261

在改组财政和税务部门时，另一些印度教的种姓和等级变得地位显赫起来。称为迪万[①]的高级官职，通常由卡特里和卡亚斯塔，偶尔由婆罗门充任。扎吉尔达尔也任用印度教迪万。扎吉尔的税收报表，印度教徒和穆斯林的学者、神学家和慈善机构的免税赐地，都经过印度教迪万之手。许多乌拉马和苏非派教徒虽怨恨不已，却无权力，便对作为一个等级的印度教徒心怀敌意。

阿克巴的行政改革甚至使穆斯林的领导体制也发生了变化。国家不再由莫卧儿人甚或由伊朗人所垄断，阿富汗人和印度穆斯林的谢赫扎达、萨伊德、格姆博等家族也都参与了国家的管理。在初次赐封曼萨卜官阶时，新参政者世袭的身份虽是重要的依据，但以后的晋升则主要依靠才能和忠诚。

阿克巴从未停息开拓前进之路，并且一直保持客观的态度。如

① 迪万(diwan)，管理税务、财政的官职。——译者

果没有这种善于探究的精神和进行艰苦不懈的试验，他在文化、行政、外交和治国诸方面的成就则决不会如此引人注目。笃信真主是他的指南，他之直觉地理解人类心理左右着他的决策。一批出色的政治家和学者，有来自伊朗的，也有印度本地的，将他建立一个伟大帝国的梦想变成了现实。

但是，阿克巴死前未对继承权问题留下清楚的暗示。他的3个儿子中有两人已经去世，仅存一子萨利姆，以贾汉吉尔之名继承帝位，又马上面临着他自己的儿子胡斯劳的叛乱。这消耗了莫卧儿政权的活力，派别活动和党派政治从此首开先例。贾汉吉尔继位6年之后，娶贵族舍尔·阿富汗的虽已年长却风姿犹存的遗孀为妻，封号努尔·贾汉。她成为贾汉吉尔的智囊，她父亲和兄弟原已谋得要职，自然备受提拔，从而扩大了伊朗派的势力，却妨害了其他上层集团、尤其是土兰人的势力。

在贾汉吉尔统治时期，梅瓦尔被降服，艾哈迈德纳加尔进一步处于帝国的控制之下，坎格拉也被攻占。孟加拉总督伊斯拉姆汗消灭了还十分强大的阿富汗柴明达尔的势力，从而巩固了莫卧儿的统治。坎大哈因防守疏忽，于1622年落入伊朗的沙·阿拔斯之手，这是对阿克巴边境政策的沉重打击。曼萨卜达尔人数的增加使行政机构运转不灵。与伊朗贸易的增长以及欧洲商馆的建立，既扩大了印度制造业的物力，也增加了帝国宫廷的奢侈和豪华。

1628年登位的沙·贾汉统治时期，大莫卧儿王朝的显赫达到了顶峰。这位在德干颇有体验的新皇帝厉行向南扩张的政策。1633年攻克道拉塔巴德，并灭掉艾哈迈德纳加尔王朝。1636年初，皇帝亲征比贾普尔和高康达，迫使它们接受十分苛刻的缔和条件。这些国家的贡赋额增加了，还要求比贾普尔去阻止马拉塔人的扩张，要求高康达放弃十叶派的习俗，这就是要承认伊朗的最高统治权。到沙·贾汉统治末年，他那野心勃勃的儿子、德干副王奥朗

262

则布激发起其父王的贪欲，使他想要兼并比贾普尔与高康达全境，但由于1657年末皇帝突然患病和继之而起的王位继承战争，这项计划便告终止。

对西藏的一次远征失败了，攻占巴尔赫和布哈拉的企图化为泡影，为重占坎大哈所作的3次尝试也以失败告终.坎大哈1639年曾从波斯人手中收复，1648年复失。已经完全由印度人组成的莫卧儿军队，缺乏在这些地区作战的训练，还最害怕寒冷。莫卧儿军队在阿萨姆却取得了较大的胜利，他们在那里数次攻打阿豪马人后，稳定了沿巴尔纳迪河一带的边境。帝国对本德尔汗德和巴格尔汗德有效地行使了权力。1643年，帕拉毛的罗阇被迫归降。马尔瓦的冈德人和比尔人仍继续臣服。留存下来的这一时期的皇帝敕令数量很多，反映出皇帝非常关心扩大征税的农耕地，以及增加供应宫廷的制造品、尤其是优质亚麻织品的生产。

1657年9月沙·贾汉患严重的痛性尿淋沥症病危，他的四个儿子个个才能出众，都决意争夺王位。沙·贾汉希望长子达拉继承王位，达拉虔诚地钻研苏非派教义，性格温和却很自私。其他儿子虽然表示默许，但心中都十分明白：最终要靠武力来决定一切。他们互相缔结秘密盟约，并纠集各派贵族参加，在各自的领地范围内加强势力。达拉虽然得到沙·贾汉的支持，却在1658年5月底的萨穆加尔战役中败于奥朗则布，后者的将才和领导能力都更为出色。沙·贾汉被囚禁在亚格拉城堡之中，于1666年死在那里。奥朗则布又设下巧计，擒获了他的弟弟、原古吉拉特的总督穆拉德，并把他监禁在瓜利奥尔。他向旁遮普方向追击达拉，但于1659年1月折回，并在阿拉哈巴德附近的克久哈打败了原孟加拉总督舒贾，舒贾于1660年4月在达卡附近被米尔·朱姆拉彻底打败。1659年4月，达拉错误地依赖拉杰普特人的支持，在阿杰米尔以南的德奥拉伊山口挖壕设防，经过顽强的战斗后被击败，并逃

往古吉拉特、卡提阿瓦和信德。在达拉得意时被他提拔却背信弃义的一个官员，使达拉试图通过波伦山口逃往伊朗的计划没有成功。他被捕后押解到德里，以“把伊斯兰教和异端称为孪生兄弟”的莫须有罪名被处死。有人把这次王位继承战争说成是意识形态之战，是正统伊斯兰教对印度教和十叶派的胜利。但是，阿塔尔·阿利在对敌对诸王子的支持者的人数作了统计和分析之后，却使另一种观点更令人信服，即认为这次战争与以往的王位继承战争一样，是一场派系之争，是莫卧儿历史发展中的一种自然现象。争位各方都宣称自己是为扶助父王而战；奥朗则布及其盟友在萨穆加尔取胜之后，又在他们所标榜的宣言上增添了一条理由：他们诉诸武力是为了根除达拉的反伊斯兰教势力。

奥朗则布在即位之初就减免税收，并采取了其他一些旨在缓和经济状况的必要措施。他取消了向非穆斯林征收的许多苛捐杂税，这些税项虽然曾多次被以前的统治者取消过，但又总是屡次地重征。他恢复了阿克巴取消的“伦理监督部(Ihtisab)”，强迫穆斯林群众接受很严格的逊尼派道德准则，从这以后，穆斯林群众的日常生活虽然没有多大变化，但却易于因小事而动辄得咎。设置“密探”机构为许多偏执的正统穆斯林提供了就业机会，并且在与奥朗则布本人的思想倾向一致的摒弃阿克巴世俗化原则的官僚中造成了既得利益。

1665年奥朗则布推行歧视性贸易法规，1668年他发起一系列极端拘谨的宗教改革，1669年他下令关闭印度教学校并拆毁印度教寺庙，有几处寺庙实际上已经被破坏。到1672年，他的规模宏大的哈乃斐派[①]法典——《阿拉姆吉尔法典》编就，但是这部法典

① 哈乃斐(Hanafiyah)，伊斯兰教逊尼派4大教法学派中最大的一派，主要依据《古兰经》制定教法。——译者

并没有使习惯法失效。1679年，为了使皈依伊斯兰教的军官统率的军队获得穆斯林法律所认可的收入来源，象安萨里所建议的那样，他又重征杰齐亚。“当时许多诚实的学者”都受命去征收这种税收，征税的规定十分严厉，这位皇帝从不施怜悯，甚至到了垂暮之年仍然毫不宽容。

在1681年以前，奥朗则布一直留在北印度，自那以后直到死时止，则居住在德干。在流放了舒贾之后，他手下的伊朗籍将军米尔·朱姆拉征服库奇·比哈尔，并侵入阿萨姆。但因疾病流行，军队几乎减员十分之一，米尔·朱姆拉本人也死于1663年，他的征服地一块一块地相继放弃了。帕拉毛和纳瓦纳加尔完全被兼并。在德干，皇帝的舅父谢斯塔汗(1601—1694)对马拉塔冒险家希瓦吉的战争进展甚微。1663年希瓦吉劫掠谢斯塔汗的军营，并在其内室割去他的一个大姆指。1664年希瓦吉洗劫繁华的苏拉特港，但1665年拉杰普特将军米尔扎·罗阇贾伊·辛格击败了他，迫使他签订普兰达尔条约，交出23处城堡，并诱使他到亚格拉晋谒奥朗则布。想把希瓦吉纳入曼萨卜达尔系统的这种努力失败了，希瓦吉认为自己受到了蔑视，在宫廷当众大吵一场后遭到禁闭，当皇帝正在拟订计划设法对付他时，他逃脱了，重新整顿了他的领地去了。

与此同时，贾伊·辛格由于缺乏围城的后勤部队，而未能征服比贾普尔。皇帝十分不悦，将他召回，1667年他死于归途中。同年，阿弗里迪人和尤苏夫扎伊人在西北边境发动叛乱，在几年中，这些和其他一些动乱一直得到奥朗则布的关注。1674年，希瓦吉宣布自己为“查特拉帕蒂”(Chhatrapati)①，取得与他以前的主子、比贾普尔苏丹平等的地位。1677年，他在以高康达库特卜沙名义

---

① “有伞君主”，意指完全独立的统治者。——译者

统治下的安得拉邦地区进行了广泛的征伐，但于1680年4月去世。

希瓦吉把四分五裂、缺少组织的马拉塔人团结成一个牢固的国家，这个国家按毗阇耶那伽罗和比贾普尔的传统进行管理，以游击骑兵从邻国掠得的财物为基础。他宣布自己有权征收"乔特"税（征收估税额的1/4）和"什一税"（基于希瓦吉家族受封为马哈拉施特拉的主要收税官这一虚构的理由而加征的1/10税收），对莫卧儿王朝和德干诸王的领土一概加以掠夺，但他藉此筹足了向军队支付的现金，不必依赖不方便的扎吉尔封地制就招募了辅助军队令人生畏的巴尔吉（bargirs）骑兵。

264

1678年12月，马尔瓦尔（乔德普尔）罗阇贾斯万特·辛格·拉托尔在西北边境死于任上，无嗣继位。奥朗则布决定兼并其领地。他不顾贾斯万特留下的遗腹子，因而很快就面临着马尔瓦尔的叛乱，这一叛乱还得到梅瓦尔拉那的援助。1681年1月当奥朗则布正在作战时，他的儿子阿克巴反叛，宣布自己为皇帝，还触及奥朗则布的痛处，说他象沙·贾汉一样不配当统治者。阿克巴的叛乱很快就失败了，他逃往南方，在希瓦吉的儿子和继承人沙姆布吉的庇护下，在那儿一直住到1687年，最后又逃亡伊朗，1704年当他死在该地时，还在边境等候其父驾崩的消息。马尔瓦尔虽然被打败，但没有被吓倒，奥朗则布倾其全力对付南方，此后再也没有回到北方。

马拉塔人受到骚扰，阿克巴也受阻未能出逃；1686年比贾普尔被攻克，1687年高康达被攻克；1689年沙姆布吉遭到一次大胆的袭击，为奥朗则布俘获，并被野蛮地处死。奥朗则布似乎已大获全胜，但却已到了灭亡的边缘。他一直未能使被征服的领土完全平静，马拉塔人的国家虽然已被摧毁，但其首领却仍在各处骚扰和掠夺。直到1705年底，奥朗则布既不想把德干留给他的将军们，

又不想交给他的儿子们，而是亲自去为取得最终的胜利做一次令人意气消沉、实际上又毫无结果的努力。他从马拉塔人那里夺得(或收买到)的城堡，往往又重新落入马拉塔人之手，马拉塔人用的方法或是军事进攻或是贿赂。

1707年奥朗则布死于艾哈迈德纳加尔，享年89岁，他意识到自己遭受的失败，但仍笃信自己遵循了真主制订的法律中的每一个文字。德干这块从未有过引人注目的收成的高原地带，受到25年来行军和劫掠的毁灭。曼萨卜达尔制度被破坏，帝国实际上也已破产。行政、风纪，甚至社会都陷于瓦解。

奥朗则布尚存的儿子中的长子在一场血腥的王位继承战争中获胜，但他在1709年离开德干。当他70岁高龄时已经年老体衰，于1712年2月死于拉合尔。他的4个中年的兄弟又互相争夺王位，其中的年长者获胜，自称贾汉达尔，他退隐到德里安享清福，只是在亚格拉附近曾与侄子法鲁赫西亚尔对阵，战败后很不体面地逃亡，又很不体面地被处死了。1719年，法鲁赫西亚尔在结束了他毫无建树的统治之后，被自己的首相授意谋害。这时皇帝已经成为傀儡，任何一个大臣只要能控制濒于崩溃的政局，就是实际上的国家首脑。总督和冒险家们都在追逐自己的利益，在坎德什和马尔瓦被全部割让给马拉塔人、1739年伊朗的纳迪尔沙破坏性地入侵后，皇帝除了希望各派认为承认他的王位更有利外，已经没有任何权威可言。

正如菲鲁兹·图格卢克以后的德里苏丹国一样，由穆斯林统治者建立的独立公国纷纷出现：在孟加拉的法鲁卡巴德，由阿富汗人实行统治；在阿瓦德的法扎巴德，以及其他地方还有许多小国。古吉拉特落入了马拉塔人之手，他们仍不停地袭击，现在又转向了被他们毁坏的拉杰普塔纳。在德干，尼扎姆乌勒·穆勒克·阿萨夫·贾建立了强大的穆斯林国家，以高康达附近的海得拉巴为首 265

都，该国于1748年[①]瓦解。除非用武力胁迫，各地的柴明达尔都不交纳税收，他们都以自称“不顺从的柴明达尔”而自豪。

阿瓦德的统治者（他们于1775年迁移到勒克瑙）属十叶派，其他地区的统治者属逊尼派，但他们都不信奉强硬的伊斯兰教的路线。印度的阿富汗人与阿富汗的新统治者艾哈迈德沙·杜兰尼结盟，以图遏止马拉塔人对北印度的侵犯和正在崛起的贾特人的势力。1761年，这两股势力都在第三次帕尼帕特战役中受挫，莫卧儿政权的声名威望完全黯然失色，锡克人在旁遮普建立了巩固的势力。在马拉塔人退却到南方并重新恢复实力、却注定要受到英国人的打击时，穆斯林的势力正逐渐衰落下去，无可挽回地归于消亡。孟加拉实际上已经落入英国势力的控制之中。

固然宗教的、政治的和经济的因素结合在一起，削弱并最终灭亡了莫卧儿政权，但其崩溃的最主要的原因是奥朗则布不知节俭地使用他掌握的资源，他顽固地坚持错误的德干政策，未能使国家机构完全适应新的紧迫情况，从而使阿克巴以其非凡才能建立起来的莫卧儿帝国赖以存在的基础大部分都遭到了破坏。

① 原文误作1948年。——译者

第18章 中世纪印度教虔诚派

J·T·F·乔登斯

中世纪时期(13—17世纪)的印度教经历了如此重大的变革,以致人们一直把它与西方基督教宗教改革运动所造成的后果相提并论。宗教所关注的中心从伟大的众神和与多神教相联系的各种礼拜仪式,转移到一神和他的各种化身,尤其是黑天和罗摩身上。对神所怀抱的一种新态度,注重情感和充满热情的虔诚信仰即巴克提(bhakti),代替了从事献祭仪式和一元论的沉思的旧方式;同样,一种注重实际却又令人神往的新的神秘主义,取代了先前的哲学形态。宗教的表达形式也发生了变化,咏唱献给神的爱戴之歌与合唱,又创造出一种新的大众化的文化形式——吉尔丹。这次革新运动把旧的神祇、旧的宗教态度和旧的文化形式都弃置于一边,同时也把神圣语言——梵语带回到潘迪特[①]们的记忆里和庙宇、寺院的里间内室之中。在近代印度方言文学发展的最初几个世纪里,它们全都是由这一宗教运动所造成的,因而在实质上是大众的文学。被婆罗门统治着的社会——礼仪性的等级秩序虽然没有被推翻,但是婆罗门在精神上的权威已经丧失了许多,这种权威传给了圣者和导师们,他们所编写的颂歌和传记很快就变成了新的经典。这种新的虔诚宗教并没有破坏印度教的社会框架,只是培养起在爱戴的神祇面前友爱与平等的思想。出自社会各阶层的

266

① 潘迪特(Pandit),梵文原意为"有智慧和学问的人",指精通吠陀经和印度教哲学的学者,一般属婆罗门种姓。——译者

该宗教的圣者们宣称，在虔诚宗教中，种姓已经没有意义。

起源与传播

在伊斯兰教传入以前，泰米尔纳杜就产生了最早的、真正的虔诚派诗歌，这一简单的事实足以否定早先的那种说法，即无论在北方或南方，中世纪的虔诚派宗教都是在伊斯兰教的影响下出现的。当然，伊斯兰教尤其是苏非派的影响在晚些时候可能是起过作用的。

黑天及后来罗摩的神圣化，大约发生在基督纪元之初，与之相联系的是巴克提的早期形态，即对于人格化的可爱神祇所怀有的注重思考而且严肃认真的个人虔诚信仰，正如我们见之于《薄伽梵歌》中所做的权威性表述一样。在新的《往世书》文献里，黑天的神话经历了深刻的变化。史诗式的黑天已隐退于幕后，而人们关注的核心已转向关于他的降生和幼年时期的神奇故事，以及他青年时作为戈古拉[①] 男、女牧牛人中的一员创造的那些英勇而充满浪漫色彩的业绩。在黑天神话中发生的这些变化与巴克提本身所经历的缓慢演变之间，无疑存在着一种联系。但是，关于新的巴克提信仰，这注重情感、充满激情、出神入化而且经常渲染性爱意象的最早而清晰的描写，是出现在7世纪初期泰米尔之乡、信奉湿婆的那衍纳尔派和信奉毗湿奴的阿尔瓦尔派的颂诗里。

267

V·苏布拉马尼安曾提出关于这种现象的社会学起源的有趣理论。古代的泰米尔文学作品受一种描述恋情与性爱的强有力的传统主宰，这种情爱具有两方面的特点：其一是只描写平民，而与贵族无缘；其二是与一种特殊的、自然的神秘性密切相关。公元2世纪以降，这些统传开始受到雅利安人的僧侣政治和哲学的强大

① 戈古拉(Gokula)，地名，在马土腊附近。黑天早年在此度过。——译者

影响。在这种新文化，尤其是它在婚姻习俗方面的改革的压力之下，泰米尔人这种罗曼蒂克式的强烈追求不得不另找出路。这种出路一方面是宗教性的巴克提诗歌，另一方面则是颓废的浪漫主义作品。

不管是否真是如此，事实是，我们看到7世纪初这种充满热情的巴克提新形态，已经在泰米尔地区脱颖而出。从7世纪到10世纪，一种内容非常广泛的颂诗文学开始出现。这些颂诗集地位极其重要，并且很快就被看作是"泰米尔的吠陀经"，是人民的主要经典，还被许多伟大的神学家奉为第2部吠陀经。关于这些颂诗的作者，将在另一章论述。

这种新巴克提是怎样从南方传播到马哈拉施特拉、孟加拉和北方平原地区的呢？显然，泰米尔文是不可能成为传播媒介的，于是就要将这种新的精神作梵语化的加工。毗湿奴派的婆罗门学者们将这种新精神注入了《薄伽梵往世书》（9世纪），这部书循梵语传统的大道而行，很快就成为全印度各地毗湿奴教的主要经典，标志着毗湿奴教派历史上的一个转折点。该书的其他各集都墨守旧的往世书传统、惟有第10集里集中描写黑天的童年和青年时代，突出地显露出新巴克提的优美。这是一部真正伟大的印度教典籍，它的不计其数的方言译本（仅孟加拉语译本就有40种之多），证明它非常普及且影响巨大。黑天的形象统治了舞台，无论是作为孩童或者恋人，英雄或者骗子，甚至在他最鲁莽的行为中，也总是显得奇妙无比、令人神往。

与新巴克提往世书传统的发展并行的，是它在湿婆派和毗湿奴派伟大神学家们的活动中日益增长的影响。他们组成宗教团体，追随他们的僧众又把他们的说教传播到印度各地。其中最早、最伟大的是毗湿奴派神秘主义者室利毗湿奴派的创始人罗摩努阇（卒于1137年）。操卡纳拉语的婆罗门摩陀婆（1197—1276）建立

了摩陀婆派，操泰卢固语的婆罗门尼跋迦（13 世纪）在马土腊附近定居，歌颂和赞美黑天和拉达。出生于瓦拉纳西（巴纳拉斯）的泰卢固人瓦拉巴阇梨（1479—1531），因为他在古吉拉特和拉杰普塔纳建立的宗派而极具影响。在湿婆教中，林伽耶特派影响到北印度几位圣者。

在较晚的时期，有另一批宗派影响了巴克提，尤其是在孟加拉地区，其中主要有佛教的神通成就者、俱生乘[①] 和纳塔瑜伽宗。所有这些宗派都具备密咒教的基本修持法，其中主要讲阴阳两性、注重肉体、沿用性生活的象征表示和举行肉感的仪式。他们主要是操孟加拉语的毗湿奴派信徒、也有一些是受到这方面影响的操印地语的圣者，如卡比尔。

268

马哈拉施特拉

在印度—雅利安诸方言中，虔诚派的巴克提教义首先在马拉塔语作品中出现。其发端者是 13 世纪的杰纳内斯瓦拉（1271—1296，又名智天），他用马拉塔文为《薄伽梵歌》写了一部很长的评注，书名是《巴瓦塔迪皮卡》，该书更以《杰纳内斯瓦里》之名著称，系马哈拉施特拉虔诚派信徒的源泉。这本书不仅仅是一部评注，而且是以韵律散文写成的向信徒们布道时吟唱的歌。杰纳内斯瓦拉出自纳塔宗派，这派说明他倾向一元论，但他的虔诚派信仰是得自与瓦尔卡里派的联系，这个宗派定期组织信众到潘达尔普尔的维托巴[②] 神祠朝圣。

《杰纳内斯瓦里》构成虔诚派神秘主义发展中的一个过渡阶

---

① 俱生乘（Sahajayana），又称易行乘，主要教义见于拉克修米迦罗著之《无二成就法》，信徒称为萨哈阇（Sahajiya）。——译者

② 维托巴（Vithoba），为毗湿奴神形象，潘达尔普尔的神庙为西印度的毗湿奴寺庙中最著名的一所。——译者

段。它仍然受到神学家们传统的评注体裁的极大影响，但却因为使用方言而能另辟蹊径。这就恢复了印度教已失去的与群众相联系的伟大传统。该书采用“吉尔丹”的咏唱形式，讲话中论述人民群众，并且汲取乡村简朴生活中的内容作为实例和比喻等均属创新。这个运动一直延续到 17 世纪，下面我们来介绍其主要知名人物。

纳姆德夫(1270—1350)是杰纳内斯瓦拉的同时代人，但却比他多活 50 多岁。按种姓他是一个裁缝，周围的人是另一些低等种姓的颂诗作者和圣者，如陶匠戈拉，园丁萨姆瓦塔、贱民乔卡、理发师塞纳和女仆贾纳巴伊等。他所虔信的对象维托巴，是位于潘达尔普尔神庙内的大神毗湿奴的形象。维托巴是瓦尔卡里一班特派崇奉的神祇，该宗派在马哈拉施特拉虔诚派信仰发展史上占有重要地位。它与其他宗派有几方面的区别。其成员都是有家室者，对苦行主义有强烈反感。他们主要的礼拜方式是一年两度到潘达尔普尔朝圣，成千上万的瓦尔卡里派信徒届时徒步从一个村庄走到另一个村庄，从一个城镇走到另一个城镇，一边还咏唱赞美维托巴神的颂歌。其成员资格与整个种姓结构相反，他们对宗教最重要的帮助是组成圣者协会，这个名称意思是他们的兄弟、姐妹都持同一信仰，还有那些虽已去世但却留下了不朽颂歌作品的圣者。这次热烈的虔诚运动遍及整个马哈拉施特拉，是与杰纳内斯瓦拉和纳姆德夫二人的名字分不开的。

纳姆德夫的颂歌完全奉献给对维托巴的爱心，歌词中连续不断地呼唤维托巴的名字，表现出一种狂热的性质。纳姆德夫经常因为其全神贯注的巴克提信仰与其日常职责之间的冲突而感到苦恼。要么让巴克提把他带离尘世，弃绝人间的一切欲念，要么因为世俗生活的纠葛而使他失去神佑，因而预先体验那种“心灵的黑夜”，图卡拉姆充分感受到苦涩的甜味。

无你救助我将死去，
哦，快来，我的神与人主！

269

助我一人无足重轻，
但你还须快来呀，我的神与人主！

哦，来吧（纳马的呼唤多么响亮），

哦，快来，我的神与人主！①

纳姆德夫之后的两个世纪中没有留下任何伟大圣者的名姓。突厥人和伊斯兰教的到来似乎将这一运动驱入地下。潘达尔普尔的寺庙虽被夷为平地，但是其精神却仍不死。是埃格纳特（1533—1599）使这种精神的激励与传统又重新复活起来。他是一个出身于著名圣者家庭的婆罗门。作为学者，他发表了《杰纳内斯瓦里》的第一种可信的版本，这样使马拉塔文的《薄伽梵歌》重又回到人民中间。他还写了评注《罗摩衍那》的书《巴瓦塔—罗摩衍那》，将罗摩的故事也奉献给人民。他的神秘主义教导主要表述在他为《薄伽梵往世书》第11卷所写的著名评注中，该书显然是模仿杰纳内斯瓦拉大师的先例。

然而，埃格纳特的成就还不仅这些。可以说，他创造了一种形式新颖、内容深刻的宗教生活，这种宗教生活既无须建立组织和修造寺庙，也不必弃绝尘世。他本人是一个有家室的人，虔诚而简朴，他的生活规则全部围绕着家庭与撰写手稿，当然，他还是一个

① 引自A·J·阿帕萨米《寺庙钟声》，加尔各答，无出版年月，第50页。

神秘主义者。他告诉印度教徒如何在日常生活的框架内能够体验宗教最深刻的内涵，而不论穆斯林在道路上设置了何种障碍。他每天练习吉尔丹，他所写的颂歌是马拉塔语文学遗产的组成部分。这些颂歌具有坚实的伦理基础，关心生活中那些最质朴的方面，却又时而升华到个人神秘主义的崇高顶峰。

图卡拉姆(1598—1650)无疑是马哈拉施特拉孕育的最伟大的虔诚派诗人，而且很有条件是全印度最伟大的虔诚派诗人。他出生于一个做谷物生意的农村家庭，由于一场巨大的悲剧而走上了虔信之道。饥荒夺走了他两个妻子中的一个以及他儿子的生命，使他极度悲伤、意气消沉。他的著作包括一部表达其心灵哭泣之声的颂诗集。

人们说，是我编织了诗歌，
但那不是我的词语，而是神所作。

不是我的艺术让诗歌衣着锦绣，
而是宇宙之主令我把话语诉说。

我只是个愚昧的农夫，
怎能懂得如此精美的语言？

图卡说，我只是个低微的录事文书，
我的书卷上印的却是神之名章。

图卡拉姆的颂歌是虔诚派诗歌的光荣，是瓦尔卡里派朝圣者喜爱的歌，它们被编织在潘达尔普尔举行的整个朝拜仪式之中。在他同辈的圣者中，图卡拉姆是一个受爱心和神的出现与否的感动

比任何人都深的神秘主义者。他在颂歌中一次又一次地描写“心灵的黑夜”中那条可怖的通道，在那里，他的负罪感和虚无感加上无法感受神灵的出现，使他堕入了绝望的深渊。然而，即使在这时，爱心仍主宰着他。他想见到神的幻象的炽热渴望一再地得到实现，此时他的心灵和感官都充满一种心醉神迷的感觉，使他具有时而是宇宙的、时而强烈地是个人的幻象。所有这一切，都在完全属于他自己的简洁、有力、有时又令人困惑的风格中得到了表现。

270

就象岸上那可怜的鱼儿，
在痛苦中喘息、扭动；
就象睁着渴望双眼的人，
在徒劳中寻求藏匿的黄金——
我的心灵如此忧伤，哭泣着，
重又回到你的身边。

神啊，你深知丢失的婴儿
大恸哭中渴望见到母亲脸面时
那极度的苦痛。
（我多么经常讲这个故事！）
哦，这黑暗世界的秘密，
在你的脚下被发现！①

毕竟，这位诗人是属于人民的，他说人民的语言，用人民的譬喻，谈论人民的生活，敦促人民成为内心精神的朝圣者，对讲究形

① 同前书，第54页。

式的印度教的浮华、诓骗、迷信漠然视之，而对神之爱的奥秘则深思又深思。

风筝飘在天空，
多么高，多么自由，
孩童手中握着线，
心儿却已飞向蓝天。

妇人有了外遇，
虽然终日屋内操持家务，
却只为情人活着，
她的心已飞向外面。

图卡说，虽然大家
各行其道，各谋其业，
但我们的心
永远不应离开神。

罗摩达斯（1608—1681）是个孤儿，离家出走，经过长年的精神修炼和漫游后，在克里希纳河畔定居，并在那里建造了一座罗摩庙。这最后一位马哈拉施特拉的伟大颂诗作家，也在好几方面有与众不同的特点。他的主要著作《达萨博达》不是用评论体裁写成，倒可以说是他多年来写作和讲道的作品文集。其内容也是新颖的，我们觉得他不仅是从事思想探讨的神学家，而且是关心当时社会状况、关心婆罗门不利境况和伊斯兰教威胁的改革家。有证据表明，在他与他的学生、新马拉塔印度教王国的奠基者希瓦吉的关系中，有某种我们今天称之为“政治”关心的因素。对

271 他来说，虔诚信仰和行动主义是紧密结合在一起的；因为罗摩达斯的前辈都是有家室者，所以他们对社会的关心都不如作为苦行者的罗摩达斯；别人把虔诚的信仰都集中于黑天和潘达尔普尔的毗湿奴，而罗摩达斯却如他的名字所表明，是罗摩的信奉者。

以上就是马哈拉施特拉一些主要的圣者。作为一个团体，他们有与其他地区的圣者不同的特点：在神学上存在一股一元论的强大潮流；虽然大部分是黑天的信奉者，但他们的作品中却没有关于性爱的描述。他们使印度教重获新生，形成了马拉塔文学和文化的特征，并坚持把各种社会力量联合起来，这些力量注定要在建立伟大的马拉塔人印度教王国中成为重要的政治因素，并在后来决定马哈拉施特拉民族改革运动的性质。

孟加拉

孟加拉中世纪虔诚派宗教的来源与马哈拉施特拉不同，发展道路也有很大区别。虔诚宗教有两大潮流决定了它的发展：一方面是毗湿奴派传统的影响，另一方面则是佛教和印度教非毗湿奴派的影响。毗湿奴派的影响首先来自《薄伽梵往世书》及其对黑天游戏（Krishna-lila）的颂扬。该书在波罗诸王统治时期传入孟加拉，12世纪行将结束时胜天热情奔放的抒情诗《牧童歌》即是它的典型的孟加拉语文学改造。《牧童歌》为孟加拉的毗湿奴教增添了并非源自《薄伽梵歌》的新内容，也就是给予受黑天宠爱的拉达以突出的地位。[illegible]在这本书中，黑天与拉达之间充满性爱和神秘色彩的爱情主题占据舞台的中心，此后也在孟加拉的虔诚信仰中占据统治地位。

非毗湿奴派的影响有两个互相区别又互相联系的来源。佛教在印度已衰退了一段时间，但在孟加拉它却延续到波罗王朝时期，

在那以后才趋于衰落。佛教在其衰落的过程中产生了一些影响毗湿奴教发展的宗教形式，而佛教或毗湿奴教的这些宗教形式又影响了孟加拉的虔诚派信仰。它们都强调宇宙的阴性原则，把性爱的宗教价值提到很高的地位。它们宣扬自然主义的教义来反对严格的大乘戒律，因此使感官的享受理想化，并指出一条在感官之中和通过感官来求得解脱的新道路。一种强烈的唯情论和性爱论弥漫于它们的宗教仪式和神秘主义说教中。虽然孟加拉最伟大的宗教导师阇多尼耶本人并没有被这些宣传所迷惑，但它们肯定对孟加拉鼓励性爱的黑天虔诚宗教有影响，并在某些场合导致了颓废的习俗。

金迪达斯（14世纪）是孟加拉虔诚派文学的第一个伟大人物。他的诗作，包括歌颂母神、歌颂黑天和拉达的诗歌，证明他受到来自《牧童歌》和易行乘教义两方面的影响。他认为得救的唯一途径是对神之爱，而这种爱应当基于对尘世间某一特定个人的爱心。但是，这种尘世之爱又必须加以升华，因而人们应当选择某个无法接近的个人，比如一个低级种姓的人或者已婚的妇女，作为这种爱的对象。洗衣妇拉米成了他自己追求的中心人物，他的一些最优美的诗歌就是描写拉米的。比这些萨克塔①诗歌更具有影响的，是金迪达斯所写的歌颂黑天与拉达爱情的《黑天吉尔丹》，该诗渗透了深厚的感情，并采用了意义深远的象征性手法。 272

朋友，我还能对你说什么？
爱恋已占据我幼弱的心灵，
你使我失去了家居的宁静。

---

① 萨克塔(Sakta)，印度教徒对某些神祇的配偶及其神力称为萨克蒂(Sakti)，萨克塔专指对湿婆的萨克蒂的崇拜者。——译者

我将结束今生，投身大海，
渴望转生为黑天，
而你来世会是拉达。

那时我的爱会将你诱惑，又将你离弃。
当你走到井边时，我将手持长笛，
风度翩翩地站立于卡达姆巴统治下的土地。
金迪达斯说，你，一个纯朴的主妇，
将被我的笛声迷惑。
哦，黑天！尔后会轮到你，
忍受这爱情苦痛的煎熬。

虽然维迪亚帕蒂(14—15世纪)不是用孟加拉语，而是用同一语源的梅提利方言写作，但他关于拉达与黑天的颂歌仍属于孟加拉毗湿奴派的组成部分。他用梵文写了8部著作，收集了他的近千首爱情诗。他的作品内容与金迪达斯的相仿，但诗歌则更具古典色彩，润色更多，学术性更浓。实际上他的诗歌读起来大多象是梵语宫廷色情文学的梅提利语译本，色情文学传统在这些诗歌里注入了一种宗教的象征主义，读者有时会怀疑在这些诗歌的创作中并不存在这种象征主义。

……爱的魅力
在我的肢体中蕴藏。
我需要多少力量
才能束缚住内心的渴望。
周身洋溢着沸腾的热情，
用颤抖的双手掩住起伏的胸膛。

我再也不能遏制激情的奔流，
闭合的莲花终于在微笑中开放。①

有一位圣者因为把孟加拉毗湿奴教的各个支派聚集在一起而成为改革者，并创立了对孟加拉宗教生活有巨大影响的一个宗派，他就是维斯瓦姆帕尔·米斯拉，又叫阇多尼耶(1485—1533)。阇多尼耶是中世纪虔诚运动史上独一无二的人物，因为他发起了一次遍及孟加拉并且扩大到整个东印度的非常广泛的运动。这是一次围绕着有组织的宗教派别、强有力的神学流派和具有广泛基础的大众化崇拜而展开的运动。阇多尼耶起初可能是商羯罗创立的达斯纳米派②的成员，他并没有留下任何神学著作，只写过一些虔诚派的诗歌。他本人主要是一位心醉神迷的幻想家。

他派6位神学家，称“六戈斯瓦明”(Gosvamins)，到崇奉黑天的圣地沃林达文(孟加拉文为布林达班)，为一个正在形成的宗派创立神学理论。是这些人编纂了该派的教义，把它的教规和礼仪程式化。他们是一些有学问的梵学家，熟谙天启神谕和传承的教义，主要致力于使自己的神学理论与宗教文献、尤其是《薄伽梵往世书》的各种评注保持一致。他们的神学理论主要特点如下：黑天被认为不仅是毗湿奴的化身，而且是神性的最高表现和神的“真正本质”。黑天在这种表现形式中与最高的萨克蒂(表现出神圣生活的极乐之力，显示为拉达)结成婚配。信徒的目标是要一步步地登上巴克提的阶梯，以达到“美妙”(madhurya)的最高境界，在这种境界里信徒在感情上已与拉达等同，并达到与黑天交合的极乐状

① 《维迪亚帕蒂爱情诗》，德本·帕塔恰里亚译本，伦敦，1963年，第69页。

② 达斯纳米(Dasnami)派，又称果萨因(Gosain)派，由信奉湿婆教的行乞僧人组成的一个教团，据说公元8—9世纪由商羯罗创立。教徒一般着红赭色僧服，戴念珠，额上作三横标记，对行乞的方法也有严格规定。——译者

态。这尽善尽美的一级阶梯，是用从描述美之经验的精练的美学中假借来的术语表达的。因此，整个神学的大厦就建筑在理想化的感情冲动的性爱形式基础之上，并用源出于美学的术语加以掩饰。应当强调，这种神秘主义神学注重以善行和伦理教养作为完全实现巴克提的必要先决条件。

这种在远离孟加拉的地方精心制作的神学，在某些方面与阇多尼耶本人和围绕他成长的大众化运动保持着一段距离。阇多尼耶在一群信奉者的吟唱颂歌会上表述自己的观点。这些颂歌往往伴以和着鼓声、动作狂热的舞蹈。会议在家内或在庙宇中举行，或者列队到街道举行。杰出的神学幻想家阇多尼耶，处于这种崇拜和围绕他而出现的整个颂诗、传记、传说和戏剧文学的中心。实际上阇多尼耶本人已经成为大众化虔诚信仰的崇拜对象，并被视为在世的黑天，或者更确切地说是拉达一黑天的化身。阇多尼耶的信徒们并不是致力于反对种姓结构的社会改革者，但是他们在实践虔诚的范围内摒弃了一切种姓差别，从而促进了深深渗透于孟加拉生活之中的平等感。

在3个世纪中，黑天和阇多尼耶一直是发达的孟加拉文化的主要灵魂。17世纪时涌现了一批新的颂诗作家，其中最伟大的是戈文达·达斯。

天上骄阳如火，
路上黄沙滚热，
奶酪般柔嫩身体，莲花般轻盈步履，
拉达仍如约在白天赴会。

疾风吹起团团尘土，
迷蒙住年长者疑惑的双目，

美丽的拉达已经踏上路途，
一切困扰顿时烟消云散。

戈文达·达斯说，哦，可爱的拉达，
你如今已征服障碍，
还学会了爱的颂曲，于是你必须前去，
再向哈里学习爱的礼仪。

萨图① 教团的出现是源自阇多尼耶的传统，但更多地是由于 274
密宗教团的颓废影响。阇多尼耶运动对整个孟加拉的生活有着极大的影响，使它具有经受长期的停滞仍坚持不懈的特性，并不断给予孟加拉的宗教改革者和诗人以新的鼓舞：如果不考虑阇多尼耶传统，就不能恰当理解盖舒布·金德拉·森、班基姆·金德拉·查泰吉和拉宾德拉纳特·泰戈尔。

印地语地区

在说印地语的地区，新的运动不是围绕黑天，而是围绕罗摩的形象发起的，这一运动以罗摩难陀(1400—1470)为领导者和组织者。罗摩难陀早年大概居住在南印度，起初是罗摩努阇创立的室利毗湿奴教派的信徒。返回北方后他定居于瓦拉纳西(巴纳拉斯)，并建立了自己的教派——罗摩难陀派。尽管继蚁蛭古老的《罗摩衍那》之后许多世纪又出现了一系列关于罗摩的著作，但很少有证据说明在罗摩难陀之前就已经存在对罗摩的信仰。罗摩难陀尊罗摩为至高无上的神，他与他的配偶悉达一道受人崇拜，而罗

① 萨图(Sadhus)，印度教托钵苦行者，自称有巨大的神力，身穿枯红色法衣或裸体，常实行极端的苦行(如自我活埋)。——译者

摩的一些亲密伴侣如哈努曼等也应受到尊崇。该教派的文学作品无足轻重，留存至今的只有罗摩难陀本人的一首颂诗，它的神学理论和宗教礼仪也大多仿自罗摩努阇。

该教派的主要影响在于另外一个方面。罗摩难陀强烈反对种姓制度的限制及其非正义性。他的教派向一切人开放，他本人的12名弟子据说包括妇女、一名贱民、甚至一名穆斯林。这种坦诚的平等主义基础以及完全使用方言使该教派与许多其他教派迥然不同。虽然印度从前确也有过平等主义的思想，但我们在这里不能不估计到当时穆斯林苏非派可能给予的影响。罗摩难陀教派在历史上很重要，因为它的信徒还发起了许多其他的宗派和运动，遍及整个北印度。罗摩难陀派是后来一些重要的教派如锡克教和卡比尔班特教派的渊源所在，这些教派继承了前者对社会的关怀。

卡比尔(1440—1518)起初是罗摩难陀的弟子，后来他创造了有自己特色的折衷主义理论。他可能是穆斯林出身，或至少是在穆斯林家庭里长大，先前是、后来仍然是一个低级种姓的织工。他的诗歌实质上是人民的诗，其中有一部优秀的诗集留传至今。这些诗并无细腻的艺术加工，具有质朴和口语化的特点，但是仍充满浓厚的象征主义色彩，往往具有抒情诗的巨大魅力。这是一些警句式的诗，诗句短，便于记忆，它们几乎象图尔西达斯的诗一样，渗透于北印度地区的生活之中。

卡比尔认为，只有一条与神沟通的道路：那就是亲身体验巴克提，它可以使人看到神的幻象，它又是神所恩赐的馈赠。人必须通过正义和谦卑、自我克制和爱心，在吉尔丹的歌唱中和在沉静默祷中赞颂神灵，以净化自己的灵魂。与他的整个神学理论一样，卡比尔对神的看法也是折衷主义的，并受到毗湿奴派、诃陀瑜伽、吠檀多一元论和苏非派的重大影响。他用许多名字称呼神，如罗摩、哈

里、安拉、胡达① 、无量(Nirguna)、塔特(Tat)、甚至空(Sunya)和声量(Sabda)。无怪穆斯林称他为苏非教徒,印度教徒视他为罗摩的虔信者,而锡克教徒也将他的诗编入其经典《阿迪·格兰特》之中。 275

卡比尔实质上是一位改革家、是偶像崇拜的反对者。他坚持不懈地抨击宗教的各种外部形式:经典、朝圣、礼仪、迷信和偶像。

沐浴的圣地只有河水;
我知道它没有用处,因我曾在河中沐浴。
偶像皆无生息,不能言语;
我知道这一点,因我曾对他高声呼喊。
《往世书》、《古兰经》只是言辞而已;
掀开帷幕,我才得到他的领悟。②

除了反对宗教的偶像崇拜以外,他还反对社会的偶像崇拜,始终如一地抨击种姓的非正义性,谴责婆罗门的骄横。在他看来,人性就是亲如兄弟,各种各样的人性只是神性的折射而已。

探问圣者属于什么种姓未免愚蠢;
理发匠③ 已经寻找过神,洗衣妇和木匠——
甚至赖达斯④ 也都求过神,
仙人斯瓦巴查按种姓是个皮匠。

---

① 胡达(Khuda),为波斯语,意为"自在者"。使用波斯语的穆斯林对安拉的称谓。——译者

② 《卡比尔诗百首》,拉宾德拉纳特·泰戈尔译本,伦敦1962年版,第xiII首诗。

③ 指桑纳,系罗摩难陀的弟子,理发匠出身。——译者

④ 赖达斯(Raidas)系罗摩难陀的弟子,鞋匠出身。——译者

印度教徒和穆斯林同样修得正果，
天国哪有区分的标记。①

据传说，卡比尔死后印度教徒和穆斯林都声称遗体应归他们。卡比尔的鬼魂出现了，叫他们掀开裹尸布，他们在布下只发现了一堆鲜花。于是印度教徒拿走了一半鲜花，在瓦拉纳西焚烧，而穆斯林将另一半鲜花埋藏在默克尔。

卡比尔建立的社团卡比尔班特一直存在至今，而十余个其他宗派也是在他的直接教诲之下产生的。这些教派全都避免从事偶像崇拜，印度教徒和穆斯林同样可自由参加，强调法师的价值，并且只使用本地语言。但是，随着时间的推移，这些宗派越来越排他，印度教的因素日益增多，而且吸收了萨图教团。这些宗派当中一个最重要的，而且将有自己完全不同历史的派别，便是卡比尔的弟子古鲁那纳克创立的锡克教派。

图尔西达斯(1532—1623)是罗摩难陀的另一个最著名的精神继承者。他所写的《罗摩功行录》(《罗摩故事海》)被恰当地称为北印度的圣经。这是一部用方言撰写的新《罗摩衍那》，其构思之大胆竟至使婆罗门怒火中烧，而人民却因此把图尔西达斯视为蚁蛭再生。这是一本受到亿万人民喜爱的书，对于他们中的许多人来说，它是获得宗教灵感的主要源泉。关于图尔西达斯的生平我们并不确知。他可能学习过梵语，后来定居在瓦拉纳西，在那里完全献身于对罗摩的巴克提信仰。传统认为有6部较小的著作和6部较大的著作是出自他之手。后者中除了《罗摩功行录》以外，最伟大的两部便是《律书》和《诗集》。

---

① 《卡比尔诗百首》，第Ⅰ首。应当指出的是，泰戈尔翻译的大部分卡比尔的诗都不甚可靠，但是这些诗肯定是属于卡比尔派留下来的作品，反映了他的教派的教义。〔编者注〕

试图把某种特殊的神学理论，也许是商羯罗的一元论或者是 276
罗摩努阇的有神论一元论归于图尔西达斯，看来是徒劳无益的。他并不是一个有系统理论的神学家，但是他以自己的方式企求调和各种不同的神学理论。这种努力使他明显地不同于罗摩难陀和卡比尔。其主要原因可以在一部晚于前两部著作，而且试图将商羯罗的一元论和罗摩努阇的虔诚结合起来的作品——《最高精神的罗摩》中找到。图尔西达斯在理论上似乎倾向于商羯罗，但认为他所寻找的答案在于对活生生的巴克提本身抱非常实际的态度。在对待印度教传统框架的态度方面，他也悖离了他的前辈。他并不象先辈那样是革命者，相反，却坚定地维护传统印度教社会的和经典的广泛基础，而且反复地攻击那许多危及这些基本结构的宗派。他认为改革只能通过虔诚之爱的力量在印度教本身的范围内进行。种姓应当存在，但是，对于一个献身于虔诚的虔诚者来说，种姓是无关重要的，因为任何人都可以自由参加虔诚。

图尔西达斯所说的虔诚，是指仆人对他所爱的主人的那种爱心。他的著作中全然没有对色情哪怕是一点点的暗示性描写，这说明他事实上很审慎地注意保持纯洁。在这方面，他的著作同关于黑天的文学作品形成鲜明的对照，而他的巨大影响，更使整个北方虔信罗摩的文学作品都具有这个特点。在他的《罗摩衍那》的每一个小的事件中，都渗透着罗摩的神性和仁慈；事实上，这些精神的渗透是如此之大，以致影响到史诗中的每一个人物，甚至最终把传统上的反面人物吉迦伊和十首王也改造成了罗摩的信徒。为了克服生死轮回就必须虔诚地信仰罗摩，虔信的方式是简单而直接的，人人皆可采用，无论他们发现自己处于怎样的人生际遇之中。

猕猴、船夫、熊罴、鸟儿或恶魔，

不管你愿意要谁，

主人，他

　　即刻就来为你效劳；

苦恼者、丧父母者、不义者，

　　遭受不幸者，无论谁来求庇荫，

你都亲若自己嫡亲，

——这就是你仁慈的天性。

我的名字叫图尔西①，尽管

容貌丑陋如大麻叶茎，

我又自称达斯②——你的奴仆，

　　你便接纳这样的一个大冒名顶替者；

没有任何别的主人

　　如此配称为十车王之子，

没有任何别的神富有同情之心——惟有你

　　关怀你的信徒的荣辱。③

图尔西达斯在北印度对印度教的无可估量的影响有三重含277义。他激发起对罗摩热忱信仰的感情触及到生活的每一个方面，令甘地在死于谋杀者枪弹下时也高呼“啊，罗摩！”图尔西达斯反复灌输一种崇高的道德观念和人类关系中的善良感。正当伊斯兰教和许多反对偶像宗派造成严重威胁的时刻，他证实自己是巩固印度教“永恒之法”(Sanatana Dharma)结构的伟大力量。在最后这个方面，他的形象决不亚于商羯罗大师。

印地语地区也产生了一些黑天的信奉者。拉杰普特族王妃米

① 图尔西(Tulsi)，为一种圣洁的植物，美丽女神的化身。——译者

② 达斯(Das)，即达萨(奴仆)。——译者

③ 图尔西·达斯：《诗集》，F·R·奥尔欣译本，并附评论性序言，伦敦，1964年版，第136—137页。

拉·巴伊(1503—1573)即是闻名于诗坛的第一人。她早年寡居，离开拉那的宫廷，献身于对黑天的信仰：

拉那，你那奇妙的世界非我所喜爱，
那里没有圣者，百姓平庸低下，
我舍去了首饰和辫发，
我抛弃了眼药，不再编系发辫，
米拉寻到了完美无缺的新郎，神啊，黑天。

她并不是神学家，也没有留下大量的颂歌，但现存的一些诗作却都是有特色的精品。这些诗作具有一种新鲜感和女性气质，一种深沉的哀婉之情。用来抒发这种感情的不是刻意的雕凿，而是抒情的简洁手法。与其说是黑天的许多神话引起了她的兴趣，不如说是她与他有了自己的亲属关系。那关系与黑天的大多数其他配偶都不一样，因为她是在精神上嫁给了她的神——黑天。

朋友，是在梦境中吾主娶我为妻，
门口张灯结彩，他握住我的手，
是在梦境中他娶我为妻，幸福永久。

在他们的婚礼中完全没有性爱的成分，也没有色情的意象。正是在其离别诗中，米拉达到了最高的境界，诗中借喻周围的自然界，突出表达了她的忧郁之情和对黑天的渴望之心。

雷雨云来又复去，却无哈里音讯，
青蛙、孔雀、鹧鸪和杜鹃都开始鸣叫。
闪电在深沉的黑夜中划亮，我却独自孤零，

在芳芬的风和倾盆的雨的号叫声中战栗。
孤独在灼烧，又象乌黑的眼镜蛇在叮咬，
米拉的心中却洋溢着对主人的爱恋之情。

苏尔达斯(1483—1563)是瓦拉巴的8大弟子之一，而且是其中最杰出者。他出生于婆罗门家庭，可能生时就双目失明，后来成为依附于亚格拉和马土腊等地寺庙的乐师。他留下了大量的颂歌作品，收集在《苏尔达斯诗歌选集》一书中，他自己告诉我们，该书是在《薄伽梵往世书》灵感的激励下写成的。他的颂歌都以对黑天的爱心作为主题，他歌唱黑天的生平，尤其乐于歌唱童年的黑天和情人。他的诗句以其优美的韵律而声名卓著，诗中小型场面的简洁，使人想起同时代拉贾斯坦一幅描写黑天的袖珍画，那幅画也栩栩如生地刻划了当时的乡村生活。作为诗人，他的地位仅次于图尔西达斯。他的诗歌基本上洋溢着温柔的，有时又是热烈的虔诚之爱，但是对肉体却从未做过太暴露的描写，往往充满悲惋的感情，渗透着对一切生物所怀有的轻柔的爱心。

278 就象那种爱莲花的飞蛾在花丛中迷路，
却仍然兴高采烈；作为你的虔诚信徒，我亦
如此，我的神主！
就象那牡鹿被乐声迷住，虽站在猎人的刀斧旁
却漫不经心；你的虔诚信徒，我亦如此。
就象那鸽子渴望上蓝天翱翔，尽管结果却
猛落尘土；你的虔诚信徒，我亦如此，
我心爱的神！
就象那雨鸟(rain-bird)，孑然一身，不停地呼唤爱侣，
我也在期待着你的显现，我的神主！

因为我感到被遗弃、自觉悲伤和孤独。①

南印度

这新的虔诚运动最初发端于南方，我们已经说过它是如何向北方扩展并改变北印度宗教全貌的。总的来说，我们可以认为，在南印度，虔诚运动与强有力的神学传统和宗派的结合比北印度紧密得多，尽管在南方这一运动也会偶尔产生个人主义的革命者。然而，我们所关切的不是神学家和宗教派别本身，而是以方言形式表达出来的大众化的虔诚运动。

在泰米尔地区，阿尔瓦尔派和那衍纳尔派所作的颂诗继续统治着舞台，这些颂诗很快获得了神圣经典的地位，并成为寺庙崇拜和大众化虔诚生活的组成部分。随他们之后第一位伟大的诗人伽姆班(12 世纪)，是著名的泰米尔文《罗摩衍那》的作者，该书中充满了对朱罗王朝国家和时代的描写。《摩诃婆罗多》和《薄伽梵往世书》也有了泰米尔文的译者。但是，毗湿奴派信徒大多致力于梵文的写作，甚至他们的许多方言作品也都直接出自梵语，并且大多采用往世书的文体和写作方法，

湿婆教派产生了一种新的虔诚文学作品，其作者是称作悉达尔(Sittars)或悉陀(Siddhas)的颂诗作家。他们创作了无数脍炙人口的颂诗，并且以激烈的一神教理论和同样激烈的对偶像崇拜的谴责来反对正统派的势力。

一旦我认识了主，
众多的异教之神
　　对我就算不得什么。

---

① 《寺庙钟声》，第 27 页。

他们有的安放于寺庙神龛中，
有的在人群中传递；
有的用未焙干的粘土捏造，
有的或许是用火烤硬。
带着充斥于圣书的
　　满纸荒唐故事，
他们已从我心中消失。

但我还有一个神龛——
那是我胸中的心灵。
那里也有偶像——
却是来自神的灵魂，
我奉上桑皮和鲜花——
那是我心灵对神的赞扬；
神创造的整个世界，
有没药和乳香。
因此我永远崇拜神祇，
无论走到什么地方。①

279

最早的坎纳达语文学作品大部分属耆那教，但是将近12世纪末期时由巴萨瓦开始了印度教的复兴。他建立了"维拉湿婆"即"林伽耶特"派，其特征是遍修寺庙和大力推行社会平等的措施，这些措施在坎纳达地区有着巨大的影响。他们创造了一种新的方言文学体裁"口语诗"，那是一些短篇的韵体散文，供向百姓布道和反复灌输虔信湿婆之用。3个多世纪中，这种沃杰纳大量问世。林

① L·D·巴尼特：《印度的心脏》，伦敦，1913年版，第91—92页。

伽耶特教徒们也留下了一些颂诗集子和赞颂他们的圣者的传记作品。以下就是一首标准的沃杰纳：

哦，现在就来敬神——趁面颊还有血色，颈项还未起皱，身躯还不佝偻——趁牙齿尚未松动，后背尚不弯曲，还不必全靠别人生活——趁你还不柱拐杖，还不用手支双股才能挺身——趁岁月尚未毁你容颜，死亡还未来到身边。啊，现在就来把库达拉一桑伽马神敬奉。①

坎纳达地区的毗湿奴教文学的确是从16世纪毗阇耶纳伽罗印度教王国时期开始的，最初是翻译梵文经典，如《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》和《薄伽梵往世书》等。随后是由一些称为达萨(dasas)的行吟歌手编写和咏唱通俗歌曲，他们受到摩陀婆大师的鼓舞和1510年阇多尼耶巡访南方的激励。这种传统延续了两个世纪，产生了一些赞颂毗湿奴的颂歌，其中有一些赞颂潘达尔普尔的维托巴神形式的毗湿奴，这样就与马哈拉施特拉的传统联系起来了。

我贮藏(的冰糖)无须栽于壮牛的脊背，
也不用装入袋内再用绳索捆牢。
无论运到何处都不必纳税，
唷，仍然是数量很大，带来利润累累。

它不随时而销蚀，也无变质的异味；
你用得十分满意，却什么都不必花费；
白蚁无法与我同享冰糖的美味；

① E·P·赖斯：《卡纳拉文学》，伦敦，1921年版，第57页。

全城闻名，人人皆知它的优惠。

不必跑遍市场，四处寻求，
店铺不卖，集市无售。
我的冰糖，你要知道，乃是毗湿奴的化名，
如此甘甜，食后令人赞美。①

泰卢固文学十分相似地仿效坎纳达文学的发展方式，从耆那教文献开始，然后通过翻译梵文典籍向复兴印度教方向前进。其起点是南纳耶(11世纪)，他翻译了《摩诃婆罗多》的一部分，后来由伟大的蒂卡纳(1220—1300)续译，最后由耶拉普拉伽达(1280—1350)续完。《罗摩衍那》和伟大的《往世书》也很快被译为泰卢固文。

280

泰卢固地区有两个人物，在许多方面与当时北印度的一些圣者十分相似。波塔纳(1400—1475)是一个没有学问的穷人，生活在乡村并在那儿去世。他完成的《薄伽梵歌》长篇译本很快博得大众的喜爱，因为它把极富叙事能力的简朴语言与深刻热烈的虔诚之心结合起来。在毗湿奴派大众虔诚文学中，这是一部古典作品。维马纳(15世纪)是一个低级种姓的湿婆教徒，又是一个极端的个人主义者和革命者。他的格言诗《百咏》，所有的泰卢固人和大多数南印度人都知晓。其诗句中充满对婆罗门、多神教、偶像崇拜和朝圣仪式的辛辣讽刺。

狗的隐居！鹤的冥思！
驴的歌唱！蛙的沐浴！
呵，尔为何独不想知自己的心曲？

---

① E·P·赖斯：《卡纳拉文学》，伦敦，1921年版，第32页。

怎样才能更好地以灰土涂抹你的身体？
你的一切思想只应倾注于神；
若非如此，蠢驴也会象你一样在地上滚一身泥。

称作吠陀的书籍恰如高等娼妓，
拱哄男人，用一派高深莫测的胡言乱语；
但神的隐藏的知识却如贤惠的妻子。

斋戒者（在来生）会变作乡间的猪猡；
信奉穷困的人会变作乞丐；
膜拜石像者也会变作无声无息的偶像。①

诗王克利希那德瓦·拉亚统治时期（1509—1529年），梵语古典主义得到恢复，他宫廷中的宗教诗歌华丽，而且宫廷气派多于宗教性质。这些高层的诗作已不再具有灵感，因为追求新的功效而内容空泛。但是，在大众化的传统中，对过去特别喜爱的人仍然受到珍重。

其他近代语言如奥里利语、阿萨姆语、克什米尔语、古吉拉特语和马拉亚拉姆语，也有各自的虔诚主义颂诗作家。事实上，自11世纪以降，虔诚主义在印度的大部分地区都使印度教发生了深刻的变革。直到17世纪，它仍然是印度教中唯一最重要的势力；而只是到19世纪时，西方的影响才再次对印度教挑战，但却激发起另一次复兴运动。

---

① L·D·巴尼特，前引书，第111—112页。

第19章　印度中世纪的伊斯兰教

S·A·A·里兹维

281　“伊斯兰”一词的意思是对真主安拉的“归依”和“顺从”。具有最高权威的《古兰经》称它是“唯一真正的宗教”，对安拉有意给予引导的人来说，它是尽善尽美的。《古兰经》是启示所得，而非凡人所造，是人格化的真主的永恒训言。它要求穆斯林(Muslims，现代穆斯林禁忌使用Muhammadan一词)信仰真主，信仰他的天使①、他的圣书和他的使者②。从阿丹③到穆罕默德的所有先知，和所有启示给他们的经书，都被认为是伊斯兰教的宗教遗产。但正如穆罕默德是最后一位先知一样，“伊斯兰”是神灵天启的经言中的最后一词。

伊斯兰教用以攻击犹太教和基督教经典的最强有力的武器，是指责由于这两种教派的哲人和圣者的讹用，这些经典已不复可信。伊斯兰教对崇拜麦加偶像的谴责，也同样适用于所有偶像崇拜。根据伊斯兰教义，只有安拉是可以崇拜的，因为他是创世主和司法之主，对他的创造物拥有无限的主权(rububiyya)。笃信安拉的无上权威和仁慈之心，就要求穆斯林对真主的所有创造物也以善心相待，因为只有最爱真主创造物的人，才能最受真主宠爱。

---

①　天使(Angels)，阿拉伯文Mala'ika的意译。指听候安排差遣的“天神”，“信天使”是伊斯兰教的基本信条之一。——译者

②　使者(Messengers)，阿拉伯文Rasul的意译。泛指受神启示且负有宗教使命的人，特指受安拉之命向世人传播教义的人，亦专指穆罕默德。——译者

③　阿丹(Adam)，《古兰经》中人物，据称系众先知之首，安拉在人间的代理人。多数学者认为即《圣经》中的“亚当”。——译者

信教者立誓承认神的独一无二和穆罕默德的使命："除安拉之外，再无神灵。穆罕默德是安拉的使者。"穆斯林都要每天5次面向麦加，按规定的程式参加祷告。只有星期五的午祷才须在公共场合举行；但举行这种公众性的祈祷要求穆斯林统治者和平民必须建造清真寺作为集会场所。穆斯林承担的另一项义务是按固定的比例拿出他个人某些种类的财产作为施舍。其次，在回历9月即"莱麦丹月"(Ramazan)，也就是第一次天启《古兰经》的月份，穆斯林必须每天从黎明到日落都不食不饮。每一个有资产的穆斯林，一生中至少还要到麦加朝圣一次。

伊斯兰教没有教士职位或祭司等级制度。严格地说，"异端"这个名词不适用于伊斯兰教，因为正如霍尔特教授所说："异端只有当被证明是政治颠覆时，才会遭到镇压。这样说也是正确的：鉴于伊斯兰教既是一个宗教社团，又是一个政治社团，宗教异端与政见不同就不是泾渭分明的。"

在伊斯兰教历史上的第一个世纪内，它就因为政治的和宗教的理由而分裂成为两个宗派：逊尼派和十叶派。两者在宗教上的区别产生于对《古兰经》韵文的解释，以及对"圣训"(Hadis)、即关于穆罕默德的言和行的传统文集的解释。虽然《古兰经》对两个宗派是共同的，但各自的"圣训"却不一样，如对穆罕默德继承权的说法也各执一词。在印度始终占居优势的逊尼派认为，穆罕默德并 282 没有指定继承人，而是把这个问题留给"乌姆马"(Umma)即信徒社团的精英去斟酌决定。十叶派则认为，穆罕默德虽是最后一位先知，但不等于说人们就此不再需要有自己与真主之间的媒介了。他们把这种媒介称为伊玛目(Imams)，并且认为穆罕默德的堂弟和女婿阿里为第一任伊玛目。他们的教法和宗教习俗都基于诸伊玛目的教诲。

所有的十叶派信徒都一致承认前6任伊玛目的合法性，但是

在由谁继承第6任伊玛目贾法尔·萨迪格的问题上却有分歧，他死于765年。一派(伊斯玛仪派)认为，此后继承权通过贾法尔之子伊斯玛勒(死于760或761年)而继续下去。另一派(伊朗的十叶派所属的伊斯纳·阿沙里派)则认为，这一世系是先由穆萨·卡济姆继承的，随后又下传5代。伊斯玛仪派在9世纪到13世纪间，通过赋予他们的宗教教义以神秘深奥的含义，用比喻加以解释而有效地宣传了自己的信仰，该派或多或少一直持续统治木尔坦直到1160年。即使在那里丧失政权之后，伊斯玛仪派仍继续暗地在印度传播他们的教义。在拉济娅统治时期，他们的领袖之一努尔·图尔克曾通过一次政变为夺取政权做过最后一次尝试。

伊斯纳·阿沙里信仰被萨法维王朝的建立者沙·伊斯迈勒一世(1501—1524)承认为伊朗国教。在印度，艾哈迈德纳加尔、比贾普尔和高康达等地苏丹接受了这一信仰，同时赞助他们国内的十叶派学者和学术活动，这样就使十叶派和逊尼派在北印度的争吵尖锐化，有相当多的十叶派精英从德干和伊朗涌进那个地区。

北印度的统治者与他们的大部分臣民一样，都信奉逊尼派教义。在逊尼派当中，又包含4个主要的法理学派，按其创立者命名，分别为：以库费的阿布·哈尼法(约公元699—767)命名的哈乃斐派；以麦地那派领袖马立克·伊本·阿纳斯(死于795年)命名的马立克派；以曾在巴格达和开罗显赫一时的沙斐仪(767—820)命名的沙斐仪派；还有较晚的一派，以巴格达的艾哈迈德·伊本·罕百勒(780—855)命名的罕百里派。所有这4个法理学系统都基于《古兰经》和"圣训"，在这里称为"教法根源"即"乌苏尔"(usul)。他们不能解决的问题，则或者通过"类比推理"或者"普遍认可"来解决。在各法理学派中，个人见解即"拉尔伊"被容许具有程度不同的重要地位。在阿布·哈尼法学派中，"选择权"[1]或以

① "选择权"(istihsan)，阿拉伯文，原意为"认可"，在这里理解为"按个人意见和

公平为理由而背离"类比"之法也是允许的。在整个逊尼派教界都一致公认，必须严格按现行教规行事，不允许另行编纂法规。这种不可改变性提供了坚固的防卫阵地，由此逊尼派可以同教派分裂活动以及来自外部或内部的其他对信仰的威胁作斗争。

对正统逊尼派最强烈的挑战，来自以穆太齐赖派的形式出现的理性主义，该派与十叶派有许多共同之处。他们信奉严格的一神教，否定安拉和他的创造物之间有任何相似的地方。他们认为，真主是正义的，与人的一切罪恶行为无关，因为虽然他有力量于非正义的事，但是他并不做，所以人应当对自己的行为负完全的责任。穆太齐赖派驳斥正统派关于《古兰经》是天上真本的复制品的观点，同时宣称《古兰经》是被创造出来的。在阿拔斯王朝哈里发马蒙(813—833)的支持下，穆太齐赖派信徒无情地迫害他们的敌对者，这样就为后来正统派残酷地恣意镇压思想自由开了先例。 233

但是通过一位狂热的穆太齐赖信徒阿布勒·哈桑·艾什尔里(873—935)，穆太齐赖派也对正统逊尼派作了较积极的贡献，艾什尔里在背离该派之前，曾学习过他们的方法，并形成了他自己推理论点的体系——"卡拉姆"①，以捍卫正统派的教义。阿布·曼苏尔·马图里迪(死于944年)创立的正统教派——马图里迪派与艾什尔里学派并行发展。两派的分歧虽然列有13条，但它们要比已承认的严重得多。

在艾什尔里派最杰出的领导者阿布·哈米德·安萨里(1058—1111)的领导下，该教派的理论体系得到了很大的进展，安萨里反对一切非正统的逊尼派理论体系，包括法拉比(约870—950)和阿维森纳(980—1037)这些哲学家(Falasifa)的理论，他们的思想以

判断作出选择"，强调执法者个人意见的价值和必要。——译者

① 卡拉姆(Kalam)，阿拉伯文，意为"谈话"，在伊斯兰教中有专门研究这种"谈话"的学科，称"卡拉姆学"，即教义学或称伊斯兰教的"经院哲学"。——译者

9—11世纪间由希腊文译成阿拉伯文的亚里士多德、柏拉图或新柏拉图派的著作为基础。

由于萨尔柱克王朝大臣尼扎姆-乌勒-穆勒克·图西(约1018—1092)设计的教育体制培养出了新的穆斯林宗教领袖，安萨里的影响就更大得多了。这影响主要集中在称为“马德拉萨”(madrasas)的逊尼派高等学术机构，这些学院是专门用来培养能按照正统逊尼派思想来管理政府的、合格的艾什尔里派学者的。这些学者被称为“乌拉马”(ulama，单数时称为“阿利姆”，alim)，他们大都是政府的官员，苏丹们则利用他们的宗教名望作为抵消那些野心勃勃的军事冒险家的力量。但是，尽管乌拉马们发表“法特瓦”(fatawas，合法意见)，宣称反对统治当局是一种可恶的罪孽，他们自己却并不都忠于自己的统治者。怀有野心的乌拉马实际上与军事领袖沆瀣一气，阴谋策划以自己拥立的傀儡来取代强大的君王。许多君王都只有靠培植苏非派的支持力量才得以克服上述状况。除非苏丹能使3大压力集团——乌拉马、苏非派和军事领袖——的利益保持平衡，他就不能够成功地行使权力。

乌拉马专长于伊斯兰教法的形式结构并处理政治、社会和经济生活的各种实际要求，苏非派教徒与他们相反，自称穷尽了伊斯兰教的底蕴并悟得了它的精神实质。阿伯里教授把苏非派说成是“穆斯林个人为实现他们亲身体验活生生存在的安拉所作的尝试”。

在苏非派形成时期，其信徒一般过着退隐的苦行生活；但是他们逐渐形成了自己独特的社团制度，又借用了基督教和佛教修道生活中的思想与习俗，还借用了新柏拉图主义和奥义书概念的哲学。苏非派的创造性就是在伊斯兰教的框架之内吸收了上述影响，因而使它成为穆斯林生活中的组成部分。

阿布勒·卡西姆-库沙伊里(死于1074年)所著的《书翰》

(Risala)对苏非派教义作了最有权威性的解释。但是，使苏非派获得巨大声誉并使它被认为是宗教生活顶峰的事情，是1095年阿布·哈米德·安萨里辞去巴格达尼扎姆学院的神学教席去过苏非派教徒的生活，从而使他的生活发生了突变。诗歌作品也有助于使苏非派成为大众化的运动，其组织结构对使它成为一个有影响的教派也起了很大的作用。到12世纪时，苏非派分成了各式各样的教团，各有其导师（"辟尔"，pir），又称谢赫或赫瓦贾，作为对新入教者的绝对正确的指导者。直到14世纪，导师尔都只介绍弟子加入自己的教团，但是后来一些杰出的导师被授权也可以介绍弟子加入其他的教团。 284

修道处（"罕卡"）是导师们的活动中心，吸引很多从远方来寻求精神生活的人。这些门徒被分成不同的类别，最高等的可参与导师从事的祈祷和念功，有些修道处还向大量的门徒和求访者提供食宿。起初，居住在修道处内的人靠当地居民的慈善捐助维持生活，但是随着时间的推移，它们的名声越来越大，财富也越来越多。他们受到如此的尊重，以致于他们的遗物被后人奉若神明、顶礼膜拜。

已知最早定居于印度的杰出苏非派信徒，是著名苏非派手册《揭开面纱》的作者胡杰维里，又称达塔·甘杰·巴赫什（死于1088年后）。在印度，丰富的印度教神秘主义传说使苏非派得到了新的活力。

12世纪时，由于若干新的苏非派教团的发展，主要在伊朗、中亚和印度便建立了一个修道处的网络。在印度，谢赫·巴哈-乌德-丁·扎卡里亚（1182—1262）在木尔坦建立了第一所主要的修道处。他还是印度苏哈拉瓦底教团的缔造者，该教团由阿拉伯文苏非派手册《认识内心的真理》的作者谢赫·希哈卜-乌德-丁·苏哈拉瓦底（1145—1234）首创。统治者、政府高级官员和商人都向这

些修道处慷慨施赠，一部圣徒传记文学叙述道，随着修道处的粮库丰溢和普遍富足，它常能向国家提供财政资助。谢赫·巴哈-乌德-丁·扎卡里亚在伊勒图特米什反对卡巴查的斗争中公开站在他的一边，并接受了他赠封的“伊斯兰教领袖”的称号。扎卡里亚避开普通人士，独与宗教界和政界的杰出人物交往。他的孙子谢赫·鲁克-乌德-丁·阿布勒·法特(死于1335年)，因而也受到苏丹阿拉-乌德-丁和图格卢克王朝诸苏丹的高度重视。另一位苏哈拉瓦底教团的苏非派信徒、谢赫·希哈卜-乌德-丁的弟子谢赫·贾拉勒-乌德-丁·塔卜雷济，试图在德里建立起至高无上的地位，但未成功。于是，他退隐到孟加拉，在那里建立了一所修道处和一处施舍食堂，先是在勒克瑙蒂，然后在潘杜阿附近的德瓦塔拉。据说他曾使许多孟加拉居民皈依了伊斯兰教。

于是，旁遮普、信德和孟加拉成了苏哈拉瓦底教团的3大活动中心。看来，该教团的信徒很想使印度教徒改宗伊斯兰教，他们的富有和与当权者的联系也有助于他们这样做。象曾经到过伊斯兰世界各地的马赫杜姆·贾汉尼扬(1308—1384)和他的兄弟拉朱·卡塔勒这些苏哈拉瓦底教团的成员，都是富于战斗精神的热心布道者。

285 在被古尔王朝侵略者征服的城镇里设立修道处的第2个杰出教团是契斯提教团，它发源于赫拉特附近一个叫契斯特或赫瓦贾·契斯特的乡村。该教团由大约于1141年出生在锡吉斯坦的赫瓦贾·穆因-乌德-丁传入印度。他遍访中东地区重要的伊斯兰文化中心、在那些地方见到了苏非派所有重要教团的谢赫们之后，前往拉合尔，最后大约在1206年定居于阿杰米尔。关于他定居该地时普利色毗罗阇正处于权力的顶峰、他因与罗阇发生争吵而对罗阇诅咒、导致他的垮台等等说法，只不过是虚伪的传说。在中世纪时，这类故事被用来证实信仰高于法权；也有一些近代学者引用这些

传说，作为苏非派信徒是伊斯兰教伟大布道者的佐证。赫瓦贾·穆因-乌德-丁在年老体衰时还娶了两个妻子。圣徒传记的作者说，这样做是因为先知穆罕默德的全部行为习惯[①]都应有人仿效；但是更有可能是因为赫瓦贾终于决定要过定居的生活。到他1236年去世时，德里苏丹国的许多地区都稳固地建立了契斯提教团的修道处。

在纳高尔，谢赫哈米德-乌德-丁·纳高里建立了一个重要的契斯提教团中心，他的父母大概是商人，古尔征服之前居住在德里。这位谢赫则肯定在大约1192年出生于该地，早年就见到了赫瓦贾·穆因-乌德-丁。出于一个苦行者的性格，他决定在纳高尔的斯瓦利落户，一直住到1274年去世，在那里象一个普通的拉贾斯坦农民，完全割断了与政界人士的关系。他是研究安萨里著作的权威，并热诚地宣扬学习安萨里的《吉祥的炼金术》一书的意义。他是一个严格的素食者。他采用了当地语言——波斯语称作欣达维语(Hindáwi)——作为自己的语言，他和他的继承人所写的欣达维语诗歌，是现存波斯文神秘主义诗歌的欣达维语早期译作中的佼佼者。

由于赫瓦贾·穆因-乌德-丁·契斯提在那里的继承人赫瓦贾·库特卜-乌德-丁·巴赫提亚尔·卡基(1236年死)的崇高人格，德里的契斯提教团中心兴盛一时。虽然他对政治活动并无兴趣，但是他在精神上的巨大声望使他创设的修道处成为各行各业的穆斯林聚会之所。他的继承人巴巴·法里德-乌德-丁·甘杰-伊-沙卡尔(1265年死)继续住在阿乔德亨(帕克·帕坦)他自己的修道处中，因此德里的中心由赫瓦贾·库特卜-乌德-丁的其他门

① 穆罕默德先后娶过富孀赫蒂彻、宗教社团上层人物阿布·伯达尔之女阿伊莎和欧麦尔之女哈福赛为妻。——译者

徒，尤其是巴德尔-乌德-丁·加兹纳维来主管。但这并不妨碍德里的人民、商人、甚至路过的军队向旁遮普巴巴·法里德的修道处致敬。

德里真正成为契斯提的中心，主要是因为巴巴·法里德的才能出众的继承人谢赫·尼扎姆-乌德-丁·奥利亚，他从1287年到1325年去世为止，一直是整个北印度穆斯林注意的中心人物。学者们一直指责穆罕默德·宾·图格卢克破坏了德里作为契斯提教团中心的重要地位，但是事实上尼扎姆-乌德-丁的继承人谢赫·纳西尔-乌德-丁·契拉格-伊-迪赫利1356年死时并没有把契斯提的衣钵传授给某一继承人。而且，在任何情况下，集中化都不是苏非派传统的组成部分。

在孟加拉，契斯提教团是由西拉杰-乌德-丁·阿希·西拉杰(死于1357年)传入的，他居住在高尔。他的继承人们在潘杜阿建立了修道处，其中最为人们所熟悉的是努尔·库特卜-伊-阿拉姆(死于1410年)，与孟加拉这一中心有密切联系的是位于勒克瑙以东大约50英里的鲁道利中心。后一团体的创立者是巴巴·法里德的弟子谢赫·阿拉-乌德-丁·阿利·宾·艾哈迈德·萨比尔(死于1291年)。他自己退隐到德里以东约150英里处的格利耶尔，紧接在他之后的两任继承人则住在帕尼帕特。但按继承顺序为第3任的萨比尔—契斯提支派的艾哈迈德·宾·阿卜杜勒·哈克(1434年去世)，在鲁道利建立了他的修道处，鲁道利当时处于江普尔的沙尔基王朝统治者控制之下。该支派的另一个成员谢赫·阿卜杜勒·库杜斯(约1455—1536或1537)使萨比尔—契斯提支派在德里很有名气，他在位于北方邦西部萨哈兰普尔县的根戈建立了修道处。

另一位契斯提派成员萨伊德·穆罕默德·盖苏·达拉兹(约1320—1422)，把巴曼王朝的第一个都城古巴加(位于今卡纳塔克

邦的北部）当作他的活动中心。许多其他的契斯提"圣者"被苏丹穆罕默德·宾·图格卢克逼迫离开德里前往道拉塔巴德，他们有助于在德干传播契斯提—苏非派教义。15世纪时，中央政权的瓦解和省区王朝的出现提供了更多的庇护人，契斯提的修道处因而在全印度各地建立起来。

契斯提—苏非派信徒督促他们的弟子过清贫和苦行主义的生活。他们奉献给安拉的简朴生活，对普通百姓捐助的依赖，以及一旦得到金钱就马上布施给穷人的做法，给各阶层的穆斯林群众甚至印度教徒留下了良好的印象。他们的"控制呼吸、沉思、契莱(chilla，在密室内或孤独处做40天难以忍受的苦行磨炼)和"契莱-伊-马库斯"(头顶地面，双脚系于屋顶或树枝做40天苦行磨炼)等实践引起人们很大的兴趣。他们最为普及的实践是"萨马"(背诵圣歌)，意在使听众进入一种精神恍惚的状态。这种使正统派震惊的实践并不是契斯提教团的创新。库沙伊里和安萨里都曾允许过这种做法，并为它拟定了规则。在13和14世纪，乌拉马曾试图让政府制止这种实践，为了谴责"萨马"，还举行过几次公开的辩论，但是由于苏非派的影响他们终未得逞。谢赫·纳西尔-乌德-丁·契拉格和他的一些门徒试图恢复正统教做法并与乌拉马联合，曾设法说服乌拉马也缓和他们对待"萨马"的态度，从而使实践在严格的范围内得到某种程度的尊重。

到13世纪，在苏非派学者伊本·阿拉比(1165—1240)著作中出现的苏非派关于"真主的统一性"即"存在的统一性"理论，对整个伊斯兰教社会的精神气质产生了影响。它既不同于艾什尔里关于"造物主是必要的(wajib)存在，惟有他的存在来自于永恒，也惟有他独自存在"的概念，也不同于印度一神论者关于"你就是那个"("Thou Art That")①的观点。伊本·阿拉比强调，超然性和内在

① 此句系《歌者奥义书》Ⅵ.8.7所说，即梵我同一的观点。——译者

性是实在的两个基本方面，真主既是超然存在的，又是存在于宇宙 287 万物之中的。”他是绝对的存在，也是一切存在的唯一源泉；只有在他身上，神与存在才合为一体而不可分割。”“与神结合在意义上并非是说变成与神合为一体，而是说要认识到神秘主义者是与神合为一体的这个既存事实。”

这种哲学与戈拉赫纳特及其信徒的一神论哲学极为一致，戈拉赫纳特派在苏非派著作中称作纳塔瑜伽，纳特班提，冈珀德（裂耳）瑜伽派，或者简称瑜伽派。他们从13世纪到15世纪一直统治着大众层次上的印度教的宗教生活及伦理生活。甚至更早在悉陀中就曾有过与他们相对应的人，这些悉陀早在11世纪就已经与苏非派教徒接触。苏非派讲道用的书中指明，瑜伽派在巴巴·法里德的修道处和各城镇的契斯提修道处中，都是受欢迎的宾客。苏非派信徒发现，瑜伽派关于“终极实在”的定义，与他们自己的波斯诗人作品中表达的“神的统一性”思想十分相似。在知识界，苏非派信徒受到一部名为《甘露壶》的诃陀瑜伽派论著的影响。该书曾数次被译成阿拉伯文和波斯文，把他们的冥想之功教给苏非派信徒，并传授有关药草和化学的知识。种种轶事传闻说明，苏非派信徒赞许瑜伽派的某些伦理准则和他们结成社团的生活方式。

在许多修道处的“萨马”集会上，随着充满对湿婆和毗湿奴形象描写的欣达维语诗歌的涌现，波斯语诗歌开始被降到不引人注目的地位。到毛拉·达乌德（谢赫·纳西尔-乌德-丁·契拉格的外甥）1379—1380年写作《金达英》（Chanda'in）的时候，因为欣达维语诗歌已经达到了高度发达阶段，可见一定还有许多更早的欣达维语诗歌现已失传了。15世纪和16世纪，苏非派的印地语诗歌无论在农村或者城市的条件下，都得到了很好的发展。15世纪时卡比尔和那纳克等圣者的出现，以及与他们有关并构成巴克提信仰新阶段的虔诚派文学作品的问世，是两个世纪以来印度教圣者

与苏非派之间互相影响的结果。

学院的发展改变了知识界和伦理界的风气。这些学院大体上开设尼扎姆-乌勒-穆勒克所确定的课程，培养乌拉马（学者）充任文职官员。为行政人员所做的这种培训包括学习对《古兰经》的评论著作、圣训和某些苏非派经典，但主要侧重于“菲格”[1]。学院及其教师大多由国家给予补助和薪俸，但是这种教育制度又颇灵活，贵族和虔诚的富人都可以捐款建立学院。这样就使乌拉马依附于国家或者贵族，但是反过来，无论国王或贵族也都需要乌拉马作出的法律判定以镇压颠覆分子。乌拉马力图影响国家的政策，并说服统治者坚持正统教义。他们中的极端主义分子，如努尔-乌德-丁·穆巴拉克·加兹纳维（死于1234—5年），甚至公开要求迫使印度教徒改宗伊斯兰教，否则就将他们杀死。但是，巴勒班·阿拉-乌德-丁·哈勒吉和穆罕默德·宾·图格卢克都使乌拉马对国家事务的影响尽可能缩小。

学者们对伊斯兰教化过程的解释各不相同。受欧洲自由主义传统教育的托马斯·阿诺德爵士在其《伊斯兰教的布道》一书（1895年）中，试图把这一过程说成是由苏非派领导的一次纯和平运动。近代穆斯林学者们，尤其是印度穆斯林，则认为种姓制度的严格化是造成低级种姓印度教徒改信伊斯兰教的原因。按照杰出的契斯提圣者贾法尔·马基（他寿命很长，从穆罕默德·宾·图格卢克统治末年一直活到苏丹布卢勒·洛迪即位初期）所表述的当时的观点，认为改宗是非常复杂的现象。惧怕死亡和家眷被收为奴隶，许以报酬或年金，期望获得战利品，最后还有印度教徒的偏执，都是改变宗教信仰的主要因素。他认为，穆斯林的布道在伊斯兰教化的过程中也起了作用，但是在契斯提的修道处中却没 288

[1] 菲格（figh），研究伊斯兰教法知识的学科。——译者

有进行这类布道的场所。

所以，前面所述苏哈拉瓦底派鼓励改宗的活动，并不能归因于伊斯兰教的道德或精神的感召力，而更接近于用强力胁迫改宗。进行布道的主要是学院的教师、官方布道者和卡济(qāzis，穆斯林法官)，后者是苏非派圣者和印度教圣者攻击的目标。阿克巴取消了国家对宗教活动的支持并停止了强迫改宗伊斯兰教；同时迫使布道者和正统派依靠自己的智谋，因此招致了他们的敌视。

15和16世纪时，印度的伊斯兰教还引进了许多新的成分。一种成分是"存在统一性"的拥护者和反对者之间的冲突，这种冲突因为伊本·阿拉比的伊朗的主要敌对者谢赫·阿拉-乌德-道拉·西姆纳尼(1261—1336)的弟子来到印度而变得更加剧烈。与伊本·阿拉比的理伦截然相反的阿拉-乌德-道拉认为，不能把"存在"同"神"等同起来，虽然"存在"永远是神所固有的特性，但它又与神的本质截然不同。他认为"存在统一性"是苏非派发展中的初级阶段，而其最终阶段是他自己关于"感觉的统一性"的理论。他敦促信徒过一种传教工作的积极生活，并且强烈谴责修道处内那种恬静、消极的生活。他的一批信徒似乎在古巴加的盖苏·达拉兹身上有所所收效，达拉兹写了一封信谴责伊本·阿拉比和鲁米这些苏非派诗人的著作是"误入歧途"。但是，对盖苏·达拉兹来说，契斯提"存在统一性"的传统理论是太强有力了，所以他反对伊本·阿拉比思想的作品并未受到欢迎。西姆纳尼教团的另一个成员米尔·萨伊德·阿利·哈马达尼(1314—1385)带着一批弟子进入克什米尔。虽然他影响甚微，灰心丧气地离开了克什米尔，但他的一些儿子和门徒继续造访并在那里定居，他们把正统教义带进了克什米尔宗教生活的许多方面。

当谢赫·阿卜杜拉·夏达里建立了夏达里教团后，西姆纳尼的感觉论思想遭到了一次重大的挫折，夏达里访问了中东的许多

苏非派中心以后，在其生命临近终结时来到印度。在印度，他旅行远至孟加拉，随后返回马尔瓦，1485年在那里去世。他向一切人大声地挑战，不管是苏非派信徒或者瑜伽派，如果别人对"存在统一性"的理论所知比他多，就请他们教他，如果相反，则向他请教这个理论。当他亲自在马尔瓦宣传他的使命时，他的弟子则在孟加拉和江普尔建立了强有力的夏达里中心，用当地方言写的优美的苏非派诗歌作品在那里兴盛一时。

由于胡马雍皇帝虔信夏达里教义，所有别的苏非派教团都不欢迎他，尤其是纳合西班底教团，他们是受到中亚穆斯林即土兰人保护的圣者。该教团是最老的苏非派教团之一，在佛教传统仍然存在的河外地[1]一带兴盛一时。它最初称为"塞尔西莱-伊-哈季甘"[2]，在赫瓦贾·巴哈-乌德-丁·穆罕默德·纳合西班德(1317—1389)的领导下，开始称为纳合西班底教团。该教团最杰出的圣者之一是赫瓦贾·乌拜杜拉·谢赫拉尔(1404—1491)，他积极参与政治斗争，并且尽全力使逊尼派免受十叶派对其教义的攻击。虽然这位赫瓦贾在巴布尔年仅7岁时就已死去，但巴布尔却从他的教义中吸取越来越多的精神力量。在胡马雍统治的时期，纳合西班底教团暂时黯然失色，但是在阿克巴统治下，许多纳合西班底圣者又在政府中占据高位。到阿克巴统治快结束时，纳合西班底教团由赫瓦贾·巴吉·比拉(1563—1603)重订方针，他于1599年定居德里。他在去世前几年中，依靠纳合西班底教团以往的声誉，得以将许多杰出的为苏非派教义所吸引的莫卧儿贵族收为弟子。

289

15世纪，由谢赫·阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼(1077—1166)发起的卡迪里教团，在旁遮普和信德树立起牢固的地位。著名的

① 河外地指阿姆河以北，阿姆河与锡尔河之间的地区。——译者

② 波斯文(Silsilai-Khwajgan)，原意为"圣者世系"。——译者

苏非派学者、德里的谢赫·阿卜杜勒·哈克·穆哈迪斯(1551—1642)曾有过卡迪里派的导师们，但是该教团的名声并不是因为他，而是因为信德人米扬·米尔(1550—1635)，他倡导一种宽宏的人道主义人生观，并力陈贾汉吉尔和沙·贾汉对其臣民的所有团体都要加以体贴。信徒和非信徒、天堂与地狱之间的差别是无足轻重的；真正的祈祷是虔诚地服从真主的意愿。他的弟子毛拉·沙既是神秘主义者，又是诗人。他把能够接近神并见到神的人称为信徒，把不能做到这件事的人就称为非信徒。毛拉·沙曾是达拉·舒科的导师，后者被处死后，奥朗则布曾企图折磨他，但是由于他极孚众望，皇帝除了将他逐出德里外，不能做出比这更严厉的处置。

逍遥学派的穆斯林思想家(falasifa)由于谴责安萨里而被正统逊尼派教界视为仇敌。巴兰尼把他们看成是如同信奉伊斯玛仪派的德里苏丹国危险的敌人，还把苏丹穆罕默德·宾·图格卢克的倒行逆施归因于他潜心研读这些哲学家的著作。

虽然蒙古人摧毁了中亚和伊朗的许多伊斯兰教文化中心，但是他们允许那些支持他们的个别学者享有宗教自由，这导致在蒙古人的宫廷里研究哲学、数学和自然科学之风得以复兴。这些学者之一，纳西尔-乌德-丁·图西(1201—1274)写了对阿维森纳著作的评注。他的关于伦理学和哲学的著作《虚伪的道德》，成为说波斯语世界各地区高等学术机构使用的教科书。

阿维森纳学派开创的思维方法以逍遥派哲学和演绎推理为基础，但是由谢赫·希哈卜-乌德-丁·苏哈拉瓦底·马克图勒(1153—1191)首创的伊朗启示(Ishraqi)学派却强调，推理和直觉是互为必要的补充。据苏哈拉瓦底说，没有直觉和启示的推理是不成熟的和半盲目的，永远不能达到一切真理和智力超越宇宙的源泉。启示学派哲学自由地从古代先知，从炼金术的传统，甚至从拜火教信徒那

里借来各种思想。他们所使用的象征体系既与苏非派的灵知也与十叶派的思维和谐共存，而且经常与它们解不开地缠在一起。帖木儿给予逍遥学派学者的庇护，在其继承人的宫廷里仍然继续下去。到15世纪时，木尔坦和古吉拉特已经成为启示派学者和其他穆斯林逍遥派学者的重要中心，他们在穆斯林神学方面的坚实根基使他们足以击败艾什尔里在行的伊斯兰教的经院哲学。

苏丹锡坎达尔统治时期两位杰出的逍遥派学者是谢赫·阿济祖拉和谢赫·阿卜杜拉；阿卜杜拉吸引了德里及其周围地区许多杰出学者给予支持。最出色的启示学派的移民学者是米尔·拉菲-乌德-丁·萨法维(死于1547年)，他受到从锡坎达尔到伊斯拉姆沙·苏尔的所有德里苏丹的极大尊崇。

巴布尔和胡马雍来印度时，有一大批伊朗籍学者、诗人和哲学家以及雇佣军人相伴随，阿克巴对艺术和科学的赞助加速了上述前3种人向印度移民。阿克巴宫廷里的正统逊尼派历史学家巴道尼告诉我们，他们都是十叶派的信徒，但事实上他们中的许多人是属于启示学派或塔夫济利亚派。后两个学派都认为，虽然阿里应当继承穆罕默德作第一任哈里发，但是这件事并没有重要到在以后很长时期还为它而引起苦难。

阿克巴宽容的行政法剥夺了逊尼派的统治地位，使许多正统派人士心烦意乱。他们与因政治原因而心怀不满的人联合起来，在1580年组织了一次未成功的叛乱；结果，不但政治领袖，而且连支持他们的神学家也都遭到了惩罚。这使正统派改变他们的策略，于是他们不再反对阿克巴，而是通过对他效忠来设法影响他的政策。同时，他们还曲解阿克巴的政策和活动，这样来煽起对他的仇恨，还辱骂那些支持皇帝的精英，指责他们对正统派的失势负有责任。由于他们所作的努力，阿克巴虽然作为后来被称为圣教的一种新宗教的创立者而载入史册，但是指责他的人从未对这种

宗教作过解释；只是介绍对他的折衷主义和新政策进行歪曲的观点。正统逊尼派的观点在毛拉·阿卜杜勒·卡迪尔·巴道尼1591年所写的《正统者的营救》一书中得到了表达。

在贾汉吉尔统治时期，各宗教派别之间的紧张关系有所加剧。他即位后立即流放了杰出的契斯提圣者谢赫·尼扎姆-乌德-丁·法鲁基·塔尼斯瓦里，罪名是他为其反叛的王子胡斯劳祈祷祝福。这位谢赫行至河外地时死于巴尔赫，但他死前已经把莫卧儿王朝反常的情景在世界的这一地区传播开来。贾汉吉尔随后囚禁了忠实支持阿拉-乌德-道拉·西姆纳尼的"感觉的统一性"理论的萨伊德·艾哈迈德·阿富汗，原因是据知他在阿富汗人当中有许多追随者，因而似乎危及了国家的安全。1610年贾汉吉尔令人将一位杰出的伊朗籍十叶派信徒卡济·努鲁拉·苏斯塔里鞭打至死，尽管他已70岁高龄。十叶派信徒将这件事归咎于贾汉吉尔的偏执，但是当时伊朗学者留下的证据有助于说明，这位卡济由于曾在阿克巴统治时期削减过某些逊尼派神学家的生活费补贴，因而成为他们策划的一次阴谋的牺牲品。他的辩论性著作都强烈地批评逊291尼派，但是他最著名的一部书《虔诚的宴会》，是对十叶派历史的宝贵贡献，他在书中把十叶派的限界扩展到包含所有杰出的苏非派信徒。

谢赫·阿卜杜拉·哈克·穆哈迪斯·德赫拉维和谢赫·艾哈迈德·沙欣迪力图从贾汉吉尔即位中得到好处。他俩写信给显赫的贵族和王室官员，促请他们说服皇帝给予逊尼派伊斯兰教法以统治地位。谢赫·阿卜杜勒·哈克的书信措词谨慎，但是谢赫·艾哈迈德·沙欣迪却象巴道尼一样直接地提出要求。他自称是第2个千年的重建者(Mujaddia-Alf i-Sani)和"感觉统一性"的伟大支持者。沙欣迪信函的发表和其弟子的要求使谢赫·阿卜杜勒·哈克感到惊恐，他给沙欣迪写了一封很长的抗议信；1619—1620年，

贾汉吉尔将沙欣迪囚禁在爪利奥尔城堡内。12个多月以后他被释放，又在王室的军营内住了一段时间，以宣传他的教义。贾汉吉尔在自传中写道，沙欣迪曾向他承认，对他的惩处是一次很宝贵的教训。纳合西班底教团的圣徒传记文学作品夸大了他的成就，现代学者则认为他是逊尼派的救星，但实际上他做的努力并未促使贾汉吉尔对阿克巴"普遍和谐一致"的政策作出任何值得注意的改变。这位皇帝继续赞扬米扬·米尔和毛拉·沙这些性情平和的圣者。但是，所有被贾汉吉尔认为危及国家安全的人物，他都加以无情地惩治。1627年，他决定流放以前一直与他关系甚好的谢赫·阿卜杜勒·哈克和赫瓦贾·巴基·比拉的杰出门徒谢赫·胡萨姆-乌德-丁，这时阿卜杜勒·哈克的儿子谢赫·努鲁勒·哈克已经流放到喀布尔。由于贾汉吉尔暴卒，阿卜杜勒·哈克才得幸免于流放。贾汉吉尔把苏非派信徒称做"为政府祈祷的大军"，希望他们支持政府的政策，作为对国家赞助的回报。

在沙·贾汉统治时期，虽然卡迪里教团是统治地位的苏非派团体，但契斯提教团的地位重新显赫起来。契斯提信徒宣称自己是政府和皇帝的忠实拥护者。阿拉哈巴德的谢赫·穆希布拉(死于1648年)写了一些关于伊本·阿拉比著作的评论，而且通过讨论他提出的争论问题的短篇论文使他的学说广为人知。谢赫·穆希布拉在他写的信中谴责逊尼派强调"卡拉姆"，并力主把注意力集中在获得真正的关于神的知识。他认为，只有那些缺乏精神完美性真正概念的苦行主义者和神秘主义者，才会追随阿拉-乌德-道拉·西姆纳尼。他力劝他的信徒去获取神秘知识，甚至就教于印度教徒也未尝不可。他认为自己年事过高，已不能再向印度教徒学习哲学和神秘主义，但委任了一名弟子去获得这方面的知识。

在阿克巴统治时代，大量梵文典籍在他的赞助下译成波斯文，他死后穆斯林学者仍继续主动地做这种翻译工作。例如阿卜杜

尔·拉赫曼·契斯提，在他著的《万物之镜》一书中就把印度教关于宇宙起源的理论结合了进去，并对《薄伽梵歌》作了伊斯兰教化的解释。最为重要的是达拉·舒科写的《双星相会》，书中表明印度教的和伊斯兰教的神秘主义是两股并行的思潮，要使它们汇合并不太难。他对宗教文献所作的最有价值的贡献是将 52 种《奥义书》译成波斯文，这项工作是他在 1656—1657 年间的 6 个月之内与印度教梵文学家合作而完成的。他对“实在”持吠檀多派的观点，与其他苏非派的观点不同，它们的体系与纳塔瑜伽宗的观点更相吻合。

292

沙·贾汉统治时期，阿维森纳派哲学与逊尼派正统教义发生了调和。造成这一结果的思想运动的领导人是毛拉·阿卜杜勒·哈基姆·锡亚尔科提，他写过几部论逍遥派哲学和自然科学的著作。他的同时代人、江普尔的毛拉·马茂德也有这些题材的著述。马茂德最有名的著作《明亮的太阳》以阿维森纳的《知识之书》为样板，列入传统学术的高等教程之中。

到沙·贾汉时代，出现了两个纳合西班底学派。赫瓦贾·巴基·比拉的儿子们仿效德里的苏非派的一般模式，他们热衷于“萨马”，信奉“存在统一性”理论，不大理会穆贾迪德（谢赫·艾哈迈德·沙欣迪以此名号著称）的告诫。沙欣德是传授穆贾迪德教诲的唯一有地位的活动中心。其中的杰出人物有穆贾迪德之子赫瓦贾·穆罕默德·萨伊德和赫瓦贾·穆罕默德·马苏姆。穆贾迪德的另一个杰出的门徒是谢赫·阿达姆·巴努里，他写了几部有关他导师的学说的著作。他自已宣称他以精神力量保护了沙·贾汉，这似乎对皇帝没有起多大作用，因为当 1642—1643 年间他的一伙阿富汗人信徒被指责为帝国的潜在威胁时，沙·贾汉毫不犹豫地把他流放到麦加。从他已经发表的一部书信中集可以看出，穆罕默德·马苏姆在奥朗则布还是一个王子的时候，似乎曾对

他怀有很大的期望，尽管奥朗则布是其门徒的说法未能得到证实。1656年这两兄弟去朝圣，直到奥朗则布即位后才返回。穆罕默德·马苏姆偶然也到皇宫拜访过奥朗则布，他的儿子谢赫·赛夫-乌德-丁在那里供职，但更经常的是通过书信与奥朗则布联络，感谢真主使逊尼派正统得以恢复。谢赫·穆罕默德·马苏姆因参加奥朗则布提出的几项严守伊斯兰教规的行政改革而出名；但是很显然，奥朗则布在致力于恢复逊尼派正统时，并不仅仅是依靠某一个人，而是依靠所有正统派信徒的支持。要使国策发生突变是不可能的，但是通过“伦理监督”(Ihtisab)部门折磨普通百姓就加强了皇帝正统的形象。许多与穆贾迪德的后代毫无关系的圣者和学者，早在穆罕默德·马苏姆及其继承人之前就已经试图恢复正统宗教。

穆贾迪德派的兴起引起了许多杰出的契斯提派的忿恨，他们的修道处竞相揭露前者为“自私的机会主义者”。奥朗则布统治将近结束时，契斯提派通过沙·卡利穆拉·贾汉纳巴迪(死于1729年)所做的不倦努力已具有很大影响，贾汉纳巴迪自己虽然住在德里，但派他的弟子沙·尼扎姆-乌德-丁(死于1730年)去德干的皇帝军营。尼扎姆-乌德-丁被授意不惜一切代价地广收门徒，甚至获准可以接受印度教徒和十叶派信徒为弟子，不必叫他们皈依逊尼派。他定居在奥朗加巴德，并采用了这个城市的名字。

如果认为在奥朗则布统治时期十叶派的影响衰落了，那是不对的。奥朗则布遵循阿克巴征服德干的政策，的确攻占了两个德 293 干的十叶派国家，但是没有听说过十叶派的信徒因为宗教原因而丧失工作或地位。在奥朗则布统治时期，十叶派信徒和伊朗人参与党派政治并未减少；而在文化和宗教领域，这两种势力不顾逊尼派的憎恨，继续声称自己是印度伊斯兰教必不可少的组成部分。

到18世纪之初，虽然伊斯兰教的政治势力已经开始瓦解，但

是印度逊尼派的宗教和伦理标准已经具体化为一些显著的态度。被奥朗则布的"伦理监督"部门官员们加强了的穆贾迪德的观点，是狭隘正统的、墨守伊斯兰教规并充满好战性的，它拒绝对任何别的宗教团体施以宽容。其目的是要根除十叶派，摧毁印度教，并且如果不是公开地、就是暗地里亵渎印度教的圣地。契斯提教团属于主张与印度教、十叶派甚至与好斗的逊尼派团体共处的沙·卡利穆拉·贾汉纳巴迪学派。有很大一批穆斯林受该教团的支持，一般得到卡迪尔派和夏达里派的帮助。这些穆斯林的家庭在其祖先改宗伊斯兰教以后仍保持印度教的社会习俗，尤其在孟加拉的农村和德干地区更是如此。德里和拉合尔城市穆斯林的宗教界名流对两种教派相混合的这些风俗是不赞成的。但是，乡村阶级却占据了穆斯林居民中的绝大多数，直到今天还是如此。

第20章　锡克教

休·麦克劳德

尽管锡克教通常被认为是一种简朴的信仰，但给它下的定义 294
却可能有很多分歧看法，使人迷惑而无所适从。人们一般会遇到下述4种定义，它们主要都与该信仰的起源有关，但所偏重的方面却各不相同。

对于严格正统的锡克教徒来说，他们喜欢将锡克教这种信仰称作“古尔马特”(Gurmat，与西方所称的“锡克教”形成对照)，它可以被看作完全是直接得自神谕的产物。“古尔马特”意即“古鲁[1]的教义”。神是原始的古鲁，神把他的启示传给了他所选定的信徒那纳克。那纳克既凭直觉悟得了神谕，便摄入了神的灵性，自己变成了古鲁。那纳克去世时，这种神的灵性又转入其继承人古鲁安格德体内。前后10代古鲁都是这样相继获得神的灵性的。当第10代古鲁戈宾德·辛格死时，神的灵性便保存在圣典和由古鲁的信徒们组成的教团中。只有接受记录在圣典《格兰特》之中或者表现为教团(班特)[2]的共同意志的历代古鲁的教义的人，才能算作真正的锡克教徒。说得极端一些，这种解释认为“古尔马特”的实际内容完全是独创的，与它所出现的环境关系不大。[3]

---

① 古鲁(Guru)，锡克教领袖的称谓，意为“师尊”、“祖师”。——译者

② 班特(panth)，字意为“道路”，后逐渐被用来指锡克教团。——译者

③ “总的说来，锡克教是一种以古鲁那纳克的教义为基础的与众不同的独特信仰，它是以10位古鲁的形式，现在是由《古鲁格兰特·沙哈卜》和卡尔萨·班特体现的。”戈宾德·辛格·曼苏卡尼著：《锡克教的精髓》，阿姆利则，1958年，第1页。

正如人们所料，其他3种定义都对这种主张锡克教具有独特性的见解表示怀疑，反而强调锡克教明显具有同印度其他宗教传统共同的特征。许多强调锡克教与印度教传统有共同点的印度教评论者认为，严格地说，锡克教仅仅是印度历史上不时出现的印度教诸多改革之一。与此相似，基于诸如信仰一神和信徒间情同手足之类的教义，穆斯林的主张大意是说锡克教是伊斯兰教的一个支派。① 最后，西方的教科书中还流行着一种解释，即把锡克教看作是一种具有折衷意向的产物，它试图把印度教徒的与穆斯林的信仰融合在一个有利于彼此和解的体系之中。

295

对后两个定义可以简单地加以摒弃。穆斯林的解释和折衷的解释都是根据不完全且肤浅的锡克教原始资料的读物而作出的。穆斯林影响的迹象的确出现在记录诸古鲁的言论集之中以及随后的锡克教传说里，但就由这些迹象构成锡克教信仰的重要成分而论，它们通常的所作所为是与穆斯林影响直接相矛盾的。② 折衷的解释主要是出于对那纳克作品的某些段落以及对有关他生平的传统记载含义隐晦的提示的误解。③ 古鲁那纳克的确留意了超乎印度教观念和伊斯兰教观念之上的一种信仰，但在他看来，所需要的信仰与实践的形式是屏弃，而不是融合。

对余下的两个定义需要多加留意。人们即使不能接受神的启示的教义，但仍然有责任从真正的独创性方面来细想那纳克及其

① 原版《印度的遗产》阐明了第2、3两个定义。拉达克里希南博士把耆那教、佛教和锡克教看作是"来自印度教并为适应印度教信仰的不同阶段的特殊需要而出现的改革运动的印度思想的产物"（所引书中第259页，见本书原书第62页）。在后一章中，阿卜杜勒·卡迪尔直接对立地引用锡克教以支持自己的主张，他认为"伊斯兰教在印度确立一神教信仰体系方面有更直接的影响"（前引书，第291页）。

② 这方面在讨论18世纪的发展时有简要叙述，若想了解关于这个时期的更详细的讨论及其结果，请参阅W·H·麦克劳德所著《锡克教团的演变》（牛津，即将出版）。

③ "没有印度教徒和穆斯林之分。"见W·H·麦克劳德著：《古鲁那纳克与锡克教》，牛津，1968年版，第38、161页。

继承人的说教。我们承认了这种程度的独创性，还必须注意那些明显地来源于现代印度社会内部的锡克教特征。要做到这一点，就必须根据从那纳克时代起到现在的锡克教的全部历史来考察。这样所得的结论就是：锡克教固然的确是一种独特现象，但这种独特性与其说是来自其习惯和信仰的最初形式，毋宁说更多地是得自其后来的发展。

一般认为，锡克教起源于第1代古鲁那纳克（1469—1539年）的教义。在某种意义上这是事实，因为无疑地，那纳克宣讲过的学说至今仍存留在教团中；同样无疑地，今天的教团与16世纪初在旁遮普首批聚集在那纳克周围的门徒们之间存在着直接的联系。然而，在另一种意义上，这种说法易引起明显的异议。分析那纳克的教义将会证明，他的思想的基本成分在当时的印度社会中即已流行。那纳克宣传通过神名而得救的学说。别人已经在宣传这一学说。如果将他们的信仰与早期锡克教团的信仰作一番比较，就会清楚地看到，那纳克是按照一种已经发展到具有明确标准的传统布道的。

这种传统就是北印度的圣者传统（无差别的一神论，Nirguna Sampradaya）。这是一种虔诚派，通常被看作是毗湿奴派巴克提传统的一个组成部分。圣者与毗湿奴派信徒之间的联系的确存在，但也有与毗湿奴派先驱者不同的圣者教义的明显特征，其中大多数特征能够追溯到它的其他主要来源——密咒瑜伽（Tantric Yoga）。那纳克以前的圣者中最著名的是卡比尔，无疑是由于他们的学说有明显的相似之处，因此，那纳克有时被看作是其前辈的一个弟子。尽管没有证据证实这种推断，但是无庸置疑，学说具有相当的一致性使它们联系起来。①

296

① 前引W·H·麦克劳德书，第151—158页。另见Ch·沃德威勒著《爱情的小酒店：卡比尔言论集》，巴黎，1959年版，第7—9页。

如果要了解那纳克思想的渊源，就必须承认早期圣者传统的影响。然而，需要补充说明的是，就现存的圣者著作来看，那纳克把这种遗产发展到了他的前人所没有达到的完美而又紧凑的水平。从他的旁遮普语诗歌的质量以及体现在这些诗歌中的启示的明晰度来看，人们不难理解，为什么这位非凡的人物能够集合起一批足够力量的追随者，作为延续教团的核心力量。这个证据表明，那纳克继承的，充其量是不完备的并且一般说来还很朴素的得救理论，这种理论坚持认为人们只需简单重复一个特定的神名就足以得救。擅长写作文字精炼的机智短诗的名家卡比尔当然不幼稚，但他的话似乎也不全都明晰，前后也不够一致。这些特性并不是人们在神秘主义者身上总可以发现的。在卡比尔身上，起主导作用的无疑是他的神秘倾向。对那纳克来说，得救也必须在与神的神秘的结合之中获得，但他在这方面显然有其不同之处，那就是他认识到有必要用前后一致的术语来解释通达最终灵性感受之道。那纳克的独到之处就在于他的阐述前后连贯，并且有令人非信服不可的完美。

那纳克的思想以两组基本的设想开始，第1组是关于神的本质的。他认为在最终的意义上，神是不可知的。神，这个唯一的存在，是无形的、永恒的、不可言喻的。因此，那纳克很强调神的超然存在，但是仅这些并不能说明他对神的理解。如果是这样，在那纳克看来，就不可能得救。神又是仁慈的，这涉及人们应有得救方法，对那些努力寻求得救方法的人来说，这些方法是十分明显的。那纳克坚信，人们只要睁开双眼去看，就可以见到一种有意义的启示。神是“无处不在的”，既存在于整个宇宙万物之中，也存在于芸芸众生的体内和身外。

那纳克的第2组设想是关于人的本质的。人的本性是蓄意盲目，对他们周围的神谕硬是闭眼不见。他们常常懂得得救的必要

性，但他们所特有的寻求得救的方法却是有害无益的，因为这些方法只会进一步证实并加强人类天生的盲目性。印度教徒在寺庙里敬神，穆斯林则在清真寺里做礼拜。由于受宗教领袖的错误引导，他们误认为这种外在的礼拜仪式会提供得救的途径。相反，这种外在的礼拜仪式把人类更加牢固地绑在死与再生的轮回之轮上，与其说是使人们获得幸福，倒不如说是永受痛苦。

在那纳克看来，这就是“摩耶”(maya，虚幻)。据那纳克的习惯说法，这个词不是指世界本身的最终的不真实，而是指它所表明的价值标准的不真实。世界的价值标准是虚幻的。如果一个人承认了它们，那么再多的虔诚也无法使他得救。应该屏弃这些虚幻的价值标准，而代之以可选择的价值标准。只有承认可选择的价值标准，忠实地遵循能够明显地产生预期结果的教规，人们才能得救。 297

那纳克用一些关键词句来表达他的关于得救方法的教义，这些词句在其著作中经常可见。仁慈的神通过古鲁(导师)发出的“萨巴德”(sabad，言词)的形式传播其启示。现实世界的任何方面——传达神的显灵、或闪现神性、或传达神的意图——都可以看作是“萨巴德”的表达。不过，表达或者注意到这种启示的古鲁，并不是人类的导师。这是神秘地发自人的内心的神的“声音”。唤醒人们的精神知觉的任何方法都可看作是古鲁的活动。

由于受到古鲁的及时开导，觉者观察自己的周围及自己的内心世界，领悟到神的“秩序”(hukam)。那纳克所用的hukam这个词与它的英文对应词order一样，有两种含义，但基本的含义是和谐观。这种神赐的和谐无处不在。得救就在于把人们自身纳入这种和谐之中。

这就需要一种明确的教规，即“牢记神名”(nam simaran)或“反复默念神名”(nam japan)。nām(名)这个词表示构成神的本

质和存在的一切，动词 simarana 意即“牢记”。那个替换动词 japana 的字意是“重复”。对许多圣者来说，据信只需简单、机械地重复一个选定的神名（如罗摩）就足够了。但对那纳克来说，还有更多的要求。他所提出的对待神名的方式包括经常地按照教规的规定去默想神名。nam 的精髓是和谐，通过这条教规，忠实的信徒逐渐把自己与神的和谐联系在一起。以此方式，他便达到了一种越来越高的精神境界，最终到了一种神秘的极乐状态，此时一切不和谐已不复存在，轮回也随之最后终止。要证明这一点得靠体验本身，只有那些达到这种境界的人才能知晓。

一提起锡克教，大多数人便会立即产生胡子、头巾及勇武好战的印象，很少有人联想到通过耐心地冥想神名而得救的教义。然而，这两者都属于锡克教的范畴。为了了解它们是如何统一起来的，有必要回顾自那纳克以来的锡克教团的历史。

关于那纳克本人，除了其教义的内容外，人们有把握知道的东西甚少。圣徒传的记事（《那纳克轶事》）固然不少，但其相当重要的部分主要讲的是他后期的事业进展。似乎可以肯定，那纳克于1469 年出生，可能是在旁遮普中部的塔尔万提村。早年他显然在位于比阿斯河与萨特累季河汇合处附近的苏丹普尔镇当过雇员。此后一段时间他遍访印度国内也许还有国外的朝圣地，这个时代在《那纳克轶事》的叙述中占有特别突出的地位。最后，他定居在298 拉维河右岸拉合尔的上游的卡塔普尔村，大约于 1539 年在那里去世。

那纳克以后的头 4 位继承人都是通过写作以及教团合唱赞歌的形式进行传教的，这种传教方式在第 5 代古鲁阿尔詹（卒于1606 年）执教期间达到了顶点。在第 3 代古鲁阿马尔·达斯（卒于 1574 年）时代，头 3 位古鲁的赞美诗以及与那纳克的教义相一致的其他作家（圣者和苏非派信徒）的赞歌都被编辑成集。后来，古

鲁阿尔詹把自己的以及他父亲古鲁罗姆·达斯的作品加了进去。一部单独成卷的新集子遂于1603—1604年编成，它是锡克教首要的经典(即后来被称作《古鲁格兰特·沙哈卜》的《阿迪·格兰特》[①])。古鲁阿尔詹自己的作品中最有名的是题为《和平圣歌》的长篇赞美诗，它概括了诸古鲁的教义。

在这方面，那纳克以后的头4位继承人都效法他，忠实地用持久优美的语言去重述他的教义。然而，锡克教团内部却发生了重大的变化。更严重的发展似乎发生在第3代古鲁时代。鉴于古鲁那纳克唯一强调的是内心虔诚的必要性，面对随着教团的扩大而带来的各种问题，古鲁阿马尔·达斯采取了旨在保持教团凝聚力的特殊措施。独具特色的锡克教仪式制定出来，由教长监督的基本体制也开始形成。3个印度教节日定为信徒的聚会日，古鲁本人的戈因德瓦尔城变成了一个公认的朝圣中心。

有关日益扩大的教团内的种姓成分问题，是一个更重要的发展。这个发展也许应当直接追溯到古鲁那纳克时代。历代古鲁都属于以城市为基地的卡特里商人种姓，而他们的大多数信徒则是乡村的贾特人。直到今天，贾特人仍占优势，这对后来教团的发展有重大的影响。我们可以看出，现代教团所具有的与那纳克时代的教团不同的许多特征都是由于贾特人思想影响的结果。

贾特人的影响在第6代古鲁哈尔戈宾德(卒于1644年)时代已经有明显的迹象，甚至早在古鲁阿尔詹时代就已看得出来。就在这一时期，锡克教团首次与莫卧儿政权发生了公开冲突。按照口传教义，正是古鲁哈尔戈宾德最先决定武装自己的信徒的，据说这一决定是在其父阿尔詹死于莫卧儿狱中之后作出的。毫无疑问，古鲁哈尔戈宾德的信徒的确拿起了武器(与莫卧儿的分遣队在1628

---

① Adi(阿迪)意为“最初的”、“原始的”；Granth(格兰特)意为“文集”、“著作”。将它们放在一起译为“原初圣典”。——译者

年和 1631 年间发生了 3 次小规模的武装冲突)。然而，令人难以置信的是，尚武的贾特人在此以前竟然轻蔑地拒绝使用武器。

古鲁哈尔戈宾德于 1634 年决定把兵力撤到锡瓦利克山地，从而使这些尚武的传统在教团里受到了进一步的鼓励。在古鲁职位的实际任期内，他的 4 位继承人大半生都是在锡瓦利克山中度过的。这种迁移活动是有意义的，它使发展中的教团深受山地居于支配地位的萨克蒂文化的影响。这虽然没有引起变化，但主要是在第 10 代古鲁时代出现的诸如崇尚刀剑武力之类的特征，其渊源也许就在于锡瓦利克山地文化的影响。

299

在第 10 代古鲁戈宾德·辛格(卒于1708年)的一生中，锡克人与莫卧儿当局的冲突占了重要的比重。锡克教传统认为，能够把前后期教团区分开来的诸特征，正是在这一时期由戈宾德·辛格促成的。据说面对信徒们明显的软弱，古鲁戈宾德·辛格决定把他们变成为正义而战的强大力量。他通过于 1699 年创办新的兄弟会“卡尔萨”做到了这一点。

现代锡克教的所有明显特征，几乎都可追溯到古鲁戈宾德·辛格的这一决定及其实施。凡加入卡尔萨者(不论男女)，都必须接受洗礼并且必须发誓遵守新的教规法则。新教规的要求中最重要的是履行“五K”(panj kakke)义务和持守各种禁律(kurahit)。五K包括蓄发(kes)、加发梳(kangha)、佩短剑(kirpan)、戴手镯(kara)、穿短裤(kachh，各种长不过膝的裤子)。禁律包括禁烟、禁食按穆斯林方式屠宰的肉以及禁与穆斯林妇女发生性交关系。新加入者必须更名。凡是受洗加入卡尔萨兄弟会的男教徒此后必须在其姓名后加上“辛格”；女教徒则加“考儿”。①

锡克教传统认为，后期锡克教团的另一个明显的特征，也与古

① 辛格(Singh)意为“狮子”；考儿(Kaur)意为“公主”。——译者

鲁戈宾德·辛格时代以及他的意图有关。据说，就在1708年戈宾德·辛格去世前夕，他宣布在他死后，个人的古鲁世系即告终止，此后古鲁的职能和权力都转归经典（指《格兰特》，因此被称作《古鲁格兰特·沙哈卜》）和整个教团（班特或卡尔萨班特）。

因此，锡克教传统使几乎所有的在外在形式上识别现代锡克教团的特征都归于古鲁戈宾德·辛格的时代和他深思熟虑的意图。这个传统有几分应是有保留的。毫无疑问，某些事情实际上在1699年即确已发生，没有理由对古鲁戈宾德·辛格在其一生中建立了某种兄弟会的主张表示怀疑。然而，除此以外，继续下去很难有把握，因为有证据表明，卡尔萨教典中的某些特征必定是在古鲁戈宾德·辛格死后、在不受其意图左右的情况下、作为对各种压力的反应而出现的。

有两种压力值得特别强调。首先是贾特人的思想对其人数占优势的教团的影响持续存在。尽管在古鲁时期这种影响也许曾减到最弱，如同古鲁哈尔戈宾德时代发生的事情表明的那样，但这种影响决非没有。随着1708年古鲁个人权力的结束，体现来自贾特文化类型的特征的压力明显地增强了。18世纪旁遮普混乱的政治局势进一步增强了贾特人的优势地位，因为较之旁遮普社会中的任何其他集团，尚武的贾特人更为成功地把握住了武装斗争的时代。尽管贾特人没有占全部优势（这一时期的3位重要的领导人都不是贾特人），他们的影响却至为深广，并给演变中的教团打下了烙印。锡克教团的好战态度应当追溯到这一根源以及诸如“五K”之类的特征。 300

18世纪的第2个重要影响也与该世纪的战争有关。因为艾哈迈德沙·阿卜达利把他的侵略说成是一场穆斯林圣战，所以锡克教徒的抵抗具有明显的反穆斯林的一面。[1] 上文提到的5个禁

[1] 阿富汗的艾哈迈德沙·阿卜达利在1747年和1769年间曾9次入侵北印度。

律中的3个例子可以追溯到这一变化。

同样是在这个关键性的重要世纪以及下一世纪的前几十年间，锡克教古鲁的学说以现在的形式出现了。对于古鲁那纳克来说，神的声音在人的内心神秘地发出。由于人们相信那纳克用言语表达神谕，于是，古鲁这个称号便赋予了他，并且赋予了他的9位继承人，如同一把火相继点燃了一系列火炬。古鲁戈宾德·辛格死后，没有仍然在世的继承人，[①] 于是出现了严重的危机，因为从第4代古鲁罗姆·达斯时起，古鲁职位是由索提·卡特里家族世袭的。曾有人试图继续这种个人权力的形式（一个名叫班达的门徒就被公认为是一位领袖，直至1716年被处死），但是，教团里的各种争执以及继班达死后的迫害时代所出现的分散状况，使得一种不同的领导体制最终产生了。

在这个时期及以后阿富汗人入侵的年代，出现了12个不相统属的密斯尔（misls，游击队）。为了保持几分团结，密斯尔领导人在特定的场合集会以讨论有共同利害关系的问题。他们一起构成了锡克教团，也就是作为他们商议的教团（班特）。早在个人的古鲁时代，为了解决既不断发展又趋于分散的教团问题，曾产生了一个教义，即古鲁人身的出现实际上并非必不可少。不论在什么地方，只要有一群信徒聚集在一起吟唱古鲁之歌，古鲁本人都会神秘地在那儿出现。这个教义现已被引申、运用到密斯尔领导人的定期集会上了。集会总是在一本神圣的经典面前举行，由这些会议作出的决议在欢呼声中被认为是古鲁的意志。

古鲁的教义在19世纪初的兰吉特·辛格大君时期得到了进一步的发展。当时，兰吉特·辛格大君在取得对其同辈密斯尔领导人的支配权后，压制了这些同盟的会议。那时，古鲁班特的教义

---

① 戈宾德·辛格本来有两个儿子，皆死于战乱。——译者

已经废弃不用了，起而代之的《古鲁格兰特》的理论实际上具有唯一的权威。经典中古鲁的存在很久以来一直为教徒们所承认，所需的仅仅是转变侧重点。

《古鲁格兰特·沙哈卜》在表达锡克教信仰方面至今仍占中心地位。在作出任何决定时，它通常被当作神谕使用，人们为求神赐福或禳灾而不断诵经。凡举行重大仪式都得必备一部经典。被这样使用的经典就是古鲁阿尔詹编辑的《阿迪·格兰特》。必须把它与所谓的《达萨姆·格兰特》区分开来，后者系一部单独的集子，编成于 18 世纪初，是由古鲁戈宾德·辛格时代派生出的。尽管《达萨姆·格兰特》也具有经典地位，但实际上很少用到。其大部分内容系由源出于印度教神话传说的复述构成。 301

另一个值得特别注意的机构是锡克教寺庙（gurdwara，即guraduara，字义是"古鲁之门"）。按以往的先例，在任何一个特别地点的那纳克的门徒总会定期聚集在专用作他们共唱教团赞歌的房间里，这种房间（或单独的建筑）叫"达拉姆萨拉"①。随着教团的影响超出狭隘的信徒范围之外，扩大到更广大的地区，达拉姆萨拉的职能也相应地扩大。在此过程中，它的名字变成了 guraduara（锡克教寺庙）。寺庙仍是教团活动的中心与集中点，这部分地是因为它们所得到的大量捐献提供了一笔相当可观的岁入。当代锡克教徒的政治活动（通过阿卡利党进行）明显地取决于对这些较富有的寺庙的控制。在所有的寺庙中，最著名的并且依然是锡克教政治力量的主要中心的是阿姆利则城闻名遐迩的金庙。

现代的锡克教团产生于这 5 个世纪的历史里。这个教团在今

① 达拉姆萨拉（dharamsala）：在印度通常指"旅店"、"客栈"。早期锡克教用来指教徒集体作礼拜的地方，后发展成锡克教寺庙。——译者

日印度的生活中所占的位置较之其实际人数要重要得多。① 今天，锡克教徒以从事先进的农耕、参军、参加体育活动以及从事运输业著称。在这 4 个方面，起显著作用的主要是人数占整个教团总人数一半以上的出身于贾特种姓的锡克人。其他在教团内有重要代表的种姓集团是卡特里和阿罗拉这两个商人种姓，他们以其在制造业、商业以及其他从事脑力劳动或受过专门训练的职业的成就而尤负盛名。其他较重要的成分还有一些合称为拉姆加希亚锡克人的手工业者种姓以及来自表列种姓的皈依锡克教的马札比锡克人和拉姆达希亚锡克人。

尽管教团里确实存在着一定程度的种姓意识，但是人人都可以加入卡尔萨兄弟会并能遵守共同的教规，只是需取得最后资格。尽管卡尔萨组织通常坚持认为只有卡尔萨锡克教徒才是真正的锡克教徒，但是没有遵循正式教规的其他人也要求有这个资格。这些人就是所谓的易行派锡克教徒，他们以坚持古鲁那纳克及其诸继302 承人所教导的虔诚形式而著称。在某种意义上，由于大体上没有受到发生在 17、18 世纪的各种变化的影响，他们可被看作是早期运动的产儿。要确定他们的人数是不可能的，并且由于没有正统的卡尔萨锡克教徒那样的外在标志，他们的组织很不稳定。卡尔萨无疑给教团带来了稳定性，它在这方面的成功主要是因为它坚持了外部标志。由于这个原因，人们不难理解今天正统的锡克教徒为什么对想放弃传统的教规法则的任何倾向感到担忧。

① 今日生活在印度的锡克人总数将近 650 万，占印度总人口的 1.75%。印度锡克人有 94% 住在旁遮普、哈里亚纳、德里和拉贾斯坦北部地区。东非、马来西亚和英国的锡克移民都很富有。（最近进入英国的印度人中，75% 以上是锡克人。）其他几个国家还发现有小股锡克移民。

第21章　中世纪印度文学

克利希那·克利帕拉尼

自基督纪元开初以来，印度文学至少有两种主要表达工具：梵 308
语及其许多印度—雅利安语分支、巴利语、各种俗语与它们以后经过阿帕布拉姆萨语阶段发展而成的北印度现代诸语言；以及南印度的4种达罗毗荼语言。另外两个独特语族——尼沙德语族即南岛南亚语族①（最古老、最早的土著语族）和基拉塔语族即汉—印语族——也并存达3000余年，但是它们除了以词汇、语法和民间传说的方式对印度—雅利安语言和文学、达罗毗荼语言和文学的发展作出贡献之外，没有起过具有重要意义的文学表达工具的作用。

印度文学一直存在着某种程度的多样性。即便在古典梵语的全盛期②，在其他语言——巴利语、俗语和泰米尔语中就同时存在相当大一批别具一格的文学作品。尽管如此，梵语却无疑是保持印度文明延续使成一体的环节。虽然它从未完全停止发挥这一作用，可是它的活力却由于11世纪开始的穆斯林入侵的冲击而削弱了。此后，它失去了作为印度民族文化源泉的独一无二完全的资格，不得不与日俱增地同波斯语分享其荣誉地位约8个世纪之久。

波斯语也起源于印度—雅利安语，是梵语的远亲；它与闪语族

① 南岛南亚语族（Austric Language），是从马达加斯加岛到喜马拉雅山和从新西兰到智利复活节岛这一广大地区的一个巨大语族和语支。——译者

② “全盛期”一词，原文误作“heydey”，应为“heyday”。——译者

结合，采用了它的字体和伊斯兰教信仰。这一丰富、优美而音调悦耳的语言，带进了苏非派思想的清新气息；这种气息刺激了中世纪印度宗教意识的复苏，拓宽了那些认为它与《奥义书》的精神见识近似的印度诗人和思想家的理智眼界。它对印度思想的影响既健康又解放，是被从卡比尔起到拉姆·莫汉·罗伊为止的作家所写的相当大一批印度文学作品所充分证明的事实。它还带来叙事与抒情均有的世俗诗歌传统，这对盛行的单调的虔诚方式是急需的解脱。

印度所有现代语言都有其大量文学作品，时间范围为 500 年至 1000 年的时期，而就泰米尔语、坎纳达语和泰卢固语这 3 种达罗毗荼语言来说，其时间甚至更长。特别是泰米尔语，具有比除古典希腊语和拉丁语之外的任何欧洲语言都古老的文学史。确实，它完全可以声称有自己的古典时代。保守的估计认为，它现存最早的语法《妥迦比艳姆》产生于公元 5 世纪。最保守的估计也承认，304 后来被收集在名为《诗韵八大选集》的集子里的现存的桑伽姆诗歌的创作，时间为公元 2 、3 世纪，如果不是更早的话；以泰米尔人的《吠陀》闻名的《说教诗》(Kural) 创作于 6 世纪；诗或史诗《玛尼梅格莱》和《宝石脚镯》创作于公元 9 世纪。① 这种文学与其说是宗教的不如说是世俗的，这是早期印度文学中几乎具有独特意义的事实。可是，宗教意识从 6 世纪往后开始得势并愈来愈强，在分别称为那衍纳尔派和阿尔瓦尔派的湿婆圣徒和毗湿奴圣徒的"巴克提"即虔诚诗歌中大为成熟，而在 9 世纪伽姆班的壮丽古典作品《罗摩衍那》中登峰造极。

在其余 3 种达罗毗荼语言中，坎纳达语和泰卢固语有相当悠

① 不打算使这里使用的年代与第4章里使用的年代相一致。巨大的差异表明，古代印度历史和文化许多方面的年代是多么不可靠。争议的双方都持之有理。〔编者〕

久和充分确认的文学传统。坎纳达语的文学传统比泰卢固语更久些，它现存最早的古典作品《诗王路》(Kavirajamarga) 属于9世纪。这是一篇有关诗学的专论，提到了几部更早的作品，它表明该语言在几个世纪之前已拥有有特色的文学形式。这一设想完全被5、6世纪碑铭中的文学记载所证实。这两种语言的早期文学同在泰米尔语中一样，从耆那教灵感中获益非浅，而尤以坎纳达语受惠更甚。泰米尔语虽然不可能完全避免梵语的影响，却还多少维持着独立的文学传统；坎纳达语、泰卢固语与马拉亚拉姆语一起则受到这种梵语遗产的渗透，并且大量地吸收了梵语词汇。

尽管北印度语言的早期文学作品几乎完全用诗体写成，达罗毗荼语言却一直拥有相当大量的散文作品，特别在韵文散文夹杂、名叫"占布"的文体中更是如此。在梵语文学中也不陌生。10至12世纪期间，在被称为早期坎纳达语文学的"三颗瑰宝"的3位著名诗人巴姆伯、邦纳和伦纳手里，这种文体在坎纳达语中获得巨大声誉。11世纪的南纳耶和13世纪的蒂卡纳两位泰卢固语诗人，在他们的著名译作《摩诃婆罗多》中也运用了这一文体。12世纪中叶，一种叫"维拉湿婆教"的流行的宗教运动席卷卡纳塔克（讲坎纳达语的地区)，以后又遍及安陀罗。运动的创始者巴萨瓦及其追随者用简洁朴素的散文收录他们的教义，他们的著名作品"口语诗"是中世纪坎纳达语文学的里程碑。

另外两种同样给坎纳达语和泰卢固语文学作品留下强大影响的历史现象是14世纪时毗阇耶那伽罗帝国的兴起与巩固(它起了阻止穆斯林进一步南侵的堡垒作用达两个多世纪)，以及15、16世纪毗湿奴虔诚运动在全印度的传播。顺便提一句，它们二者也成为印度教梵语传统复兴的有力因素。16世纪时，毗阇耶那伽罗帝国在印度历史上最伟大的统治者之一、克利希那德瓦·拉亚统治下，达到繁荣的顶点，他本人是泰卢固语和梵语诗人。在他的赞助 305

下，几位杰出诗人处于全盛时期，其中最知名的是贝登纳。虽然这种由梵语引起的极其丰富韵文主要采取叙事体，以“诗”或者“诗体传记”知名。但毗湿奴教影响却使那些自称为“达萨”（神的奴仆）的行乞歌手创作了大量坎纳达语虔诚歌曲。他们之中布伦德罗达萨最为著名。

16 世纪后半叶，毗阇耶那伽罗帝国被德干的穆斯林统治者摧毁，有着不可避免的丧失活动能力的后果。虽然各种文学作品继续问世，但它日益变得堆砌词藻、矫揉造作，常常倾向色情。然而，泰卢固语中有两个值得注意的例外：17 世纪或早期时候维马纳的说教诗和 18 世纪塔伽罗阇的歌曲。它们理所当然地受到整个南印度的赞美。但是基本上，文学已失去它的有创造力的个性，丧失了理性的激励作用，正变成学究式学问独占的范围或道德说教的工具，或者与歌舞结合为大众提供娱乐，坎纳达语中耶克夏冈舞剧的发展便是例证。

也是在18世纪，这种特殊的文学写作形式旨在借助于歌曲、舞蹈和摹拟表演，戏剧性地表现《往世书》中的情节；它在马拉亚拉姆语的“卡达卡里”文学、特别在贡金·南比厄尔的作品里获得了最显著的发展。马拉亚拉姆语在达罗毗荼诸语言中最年轻，尽管有些早期歌谣以口传保存下来，有些14和15世纪的成文诗歌也还存在，但是该语言只是在16、17世纪主要通过天才诗人埃祖塔昌的翻译梵语史诗作品才确立它的完整的个性和特色。虽然马拉亚拉姆语源出于达罗毗荼语，它的文学发展却主要受梵语的影响。如果人们记得 9 世纪印度教伟大的哲学家商羯罗大师来自喀拉拉的婆罗门的话，这就不足为奇了。一个值得指出的改变因素是，在印度这一地区的基督教徒比在其他任何地方都多，他们中的许多人忠于叙利亚教会，据传这一教会早在基督教在欧洲大部分地区被接受之前的公元 1 世纪便传到这里。

至于从中古印度—雅利安语(它的优雅的书面形式是梵语)的口头方言中派生的北印度诸语言,它们各自的个性可能直到11世纪后才确立,因为它们现存最早的古典文学作品不早于12和13世纪。其中有几种语言将10与11世纪的神秘歌曲集即《佛歌集》(Charyapadas)(在1916年被孟加拉学者哈拉普拉沙德·夏斯特里在尼泊尔的德尔伯尔图书馆发现)说成是自己最早的文学作品,这一事实充分证明它们还未形成鲜明的个性。这些歌曲在表面意思下隐藏着深奥的教义、即有密宗和纳塔崇拜作为分支的颓废的大乘佛教的遗产。它们似乎是整个北印度民间流传的宗教传说。这 306 种传说深印在印度教意识中,并在许多语言里都有有意义的文学表达,例如在名为《曼加罗》(mangala)的中世纪孟加拉叙事诗里,赞美对达摩、马纳萨和昌迪等全属于非吠陀神祇的崇拜。

在这些现代印度—雅利安语言中,印地语由于其在许多广泛流行的方言中有丰富多彩的文学成就遗产,完全可以要求得到有最早文学记载的语言之一的荣誉;由于德里最后一位印度教国王普利色毗罗阇的宫廷诗人金德·帕代所作的叙述这位国王功业的拉贾斯坦语古典作品《地王颂》(Prithviraja Rasau, 12世纪),它也完全可以要求得到有最早的世俗文学传统之一的殊荣。说也奇怪,13至14世纪多方面杰出的天才人物、穆斯林诗人阿米尔·胡斯劳却是尝试用印地语写作的先驱者之一。杰纳内斯瓦拉是在北印度诸语言中使用马拉提语的第一个伟大宗教诗人和思想家,他在13世纪为《薄伽梵歌》作的注释仍被视为无与伦比的文学典籍。他牢固地确立了马拉提语文学的传统,巴克提(虔诚)和阇那(哲学与学问)在这一传统中完美地融为一体。

印地语一词常用来泛指许多中古印度—雅利安语方言,这些方言在大约5个世纪期间逐渐形成了各自独特的书面形式,并各有自己的名称。其中曾存在过(仍存在)中世纪毗湿奴文学和印度

斯坦古典音乐的杰出表达工具布拉贾语，这是苏尔达斯使用的语言和比哈里语；产生了“印地语”文学最伟大的诗人图尔西达斯的阿瓦德语，他的《罗摩衍那》即使今天仍在几乎所有讲印地语的地区被虔诚地吟唱；以英雄民歌形式记载的北印度最早的世俗文学所用的拉贾斯坦语，米拉·巴伊用它写下了她的优美歌曲，今天印地语和古吉拉特语都宣布这些歌曲是自己的文学遗产的一部分；还有博杰普尔语、摩揭赫语和现代比哈尔的梅提利语。博杰普尔语是15世纪伟大诗人卡比尔的母语，虽然他的诗歌创作用的是一种混合方言，并且逐渐形成了他自己的丰富而有活力的词汇，却并不鄙弃波斯—阿拉伯词。梅提利语是最丰富多彩的语言之一，它于15世纪在维迪亚帕蒂手里获得如此的优美和功能，使孟加拉和阿萨姆同西部地区一样感受到其影响，甚至深入到尼泊尔。即使今天，为数几百万使用它的人仍声称梅提利语享有主要单独语言的地位。

今天被称为印地语的语言背后有这样浩瀚而纷繁的遗产，虽然单独地和就其现在标准的书面形式而言，它的起源较近，不早于19世纪第一个10年。它是在德里及其毗邻地区讲的西部印度—雅利安方言、称为克利·波利方言（最初当贬义形容词用，意思是粗鲁语言或下流语言）的基本结构之上形成的。印地语开始只是为应付对现代教育和知识的要求而作的暂时试验，它在过去的150年里吸收其以前的多种杰出语言的遗产，从梵语这一巨大宝藏中得到

307 它的资源，使自己被确认为北印度最大地区的标准书面工具。这种地位被印度宪法承认，宪法赋予它以印度联邦官方语言的地位，并不歧视宪法所表列的其余14种语言，它们均被承认为印度的民族语言。

在它们之中，乌尔都语独具一格。从语言学上讲，它属于印度—雅利安语，产生于印度，与印地语一样在同样的克利·波利方言

基本结构上形成。但是，它使自己隶属于波斯文学传统，采用波斯一阿拉伯语的书写体，逐渐形成了自己的个性。结果是，同一语系的两支因为与不同的文化集团结合而成为对手，高度标准化形式的印地语和乌尔都语似乎是两种不同的语言。

“乌尔都”(Urdu)一词源于突厥语，与英语单词“人群”同类。最早的突厥词“奥尔杜”(ordu)，意指军队或兵营。自11世纪以来穆斯林由西北侵入印度时，统治者无论是阿富汗人、突厥人还是莫卧儿人都用波斯语作为帝国宫廷的语言。他们的属于不同种族的军队也许讲同样的语言，虽然士兵们为了同普通群众、主要是印度教徒和改宗的穆斯林交往，经过一段时间后学会了地方方言。因而，在波斯语与西方印地语方言汇合下产生的这种不成熟的、临时凑成的语言，即是乌尔都语。它的第一个称为达克尼语的标准书面形式15世纪时在印度中部、南部得到发展，穆斯林冒险家在这些地方为自己建立了强大的王国。它的早期作家自然是那些为了自己的目的采用他们所习惯的波斯一阿拉伯语书写体的穆斯林诗人，他们越来越多地用从波斯语、以及稍次程度上从阿拉伯语中借来的词汇和包括韵律在内的其他文学工具来丰富自己的语言。

这一文学表达工具传回到北方。在莫卧儿人及以后的勒克瑙宫廷和社会的赞助下，它在那里发展成为非常优美、精致而文雅的形式，这使它不同于每一种其他的印度语言并赋予它独特的优雅与活力。宫廷和贵族的赞助有一个时期给它带来如此的声望，以致北印度很多受过教育的印度教家族无拘束地采用了它。不过，该语言在他们手里有助于去掉片面性，保持梵语与波斯语词汇之间更合理的比例。例如尼赫鲁家族和萨普鲁家族所用的就是这样的语言。最著名的现代印地语作家普列姆昌德用乌尔都语写下第一批短篇和长篇小说，然后又将它们译成印地语，是不无意义的。

不过正是在15和16世纪，现代印度一雅利安诸语言开放出

最为绚丽多姿的文学之花。它的灵感来源于两方面：对梵语遗产、特别是体现在两大史诗之中的梵语遗产的兴趣的恢复，以及毗湿奴巴克提即对与《罗摩衍那》中的英雄罗摩或者《摩诃婆罗多》和《薄伽梵往世书》中的英雄黑天一致的人身的神的普遍虔诚崇拜的高涨；次要一点但却仍然有意义的是，对湿婆及其配偶迦梨即昌迪虔诚崇拜的发展。

308 宗教崇拜的这种激情洋溢，在泰米尔语中，在早先提到的6世纪以后的湿婆圣者和毗湿奴圣者的诗歌里，都较早地绽开了文学之花。它的哲学由泰米尔圣者罗摩努阇大师阐述，14世纪被罗摩难陀传入北印度，据传罗摩难陀是著名诗人卡比尔的导师。马德瓦大师将巴克提从卡纳塔克传到孟加拉，巴克提在孟加拉最入迷的倡导者是孟加拉圣者阇多尼耶，他的教义从东边的奥里萨传到西边的沃林达文（马土腊附近一个与黑天神话有特殊关联的地区），向南方的传播对坎纳达语毗湿奴诗歌的发展产生了明显的影响，这是达罗毗荼语和印度—雅利安语的影响在文化上交互作用的一个重要例证。

几乎所有印度语言，包括达罗毗荼语或者印度—雅利安语，都将史诗的译本或意译本算作自己的早期古典作品，其中最著名的是图尔西达斯用阿瓦德—印地语写的《罗摩功行录》(16世纪)，和伽姆班用泰米尔语写的《罗摩衍那》(9世纪)。它们与其说是译本还不如说是创造性的改编本，原诗中的事件、情节和背景被大量删节或修改，有时候还增添了新内容。作者们把史诗中男性气概的英雄写成最高神的化身，使其诗歌的结构带上地方风格的色彩，并且充满他们自己的个人虔诚态度。不过，古典尊严的损失，由增加的奔放热情部分地得到弥补。

与史诗的译本或者改写本同时出现的，还有为数众多的圣者—诗人所作的相当数量的虔诚歌曲和诗。下述的几个名字会表明

这种高涨多么广泛，表明同样的推动力怎样在不同的语言中起作用：用阿萨姆语的桑卡拉德瓦，用孟加拉语的金迪达斯，用梅提利语的维迪亚帕蒂，用古吉拉特语的纳罗西·梅赫达，用拉贾斯坦语的米拉·巴伊，用博杰普尔语—乌尔都语的混合形式的卡比尔，用布拉贾语的苏尔达斯，用马拉提语的纳姆德夫和埃格纳特，用奥里亚语的萨勒拉达斯，用旁遮普语的古鲁那纳克。在宗教信徒颂诗的作者中，迦湿弥罗女诗人拉尔·代德是特殊的，她是湿婆教神秘主义者，生活在14世纪。他们在16和17世纪的后辈们的作品也不逊色。它对印度思想的影响如此深远，以致在20世纪的诗歌里仍可听见其回声。

除常常重复得令人厌烦、仅仅偶尔被英雄的民歌和传奇所减轻的虔诚激情的充沛之外，多数印度语言中有不少其他文学形式的作品：凝炼、简洁的诗体中的超自然沉思、生活格言，对美学、修词和语法的注释，以许多伪科学的冗长废话以及大量偶像化的、充满令人震惊的天真言行的传记文学解释《往世书》的传说。还有一批以明显的、不知羞耻甚至虔敬的喜悦分析色情销魂的可能性的精致诗歌。17世纪印地语诗人比哈里拉尔著名的《七百对句诗集》(Sat Sai)，十分新颖、迷人地表现了这一奇特的梵语传统。

散文虽对梵语和某些达罗毗荼语来说并不陌生，但它的范围有限。就北印度有关诸语言而论，阿萨姆语中的《布伦吉》(宫廷编年史)和马拉提语、乌尔都语中后来的历史记载等代表作，在文学发展中与其说是作为里程碑不如说是作为文学珍品幸存下来的。诗歌是文学表达形式的杰出工具，就现代印度—雅利安诸语言而言，韵律是它的主要组成部分。考虑到文学依附于宗教热情并且几乎完全依靠口头传授以传播，这就不足为怪了。

309

穆斯林对中世纪印度文学的贡献，不是无足轻重的。撇开乌尔都语和乌尔都语文学发展主要靠穆斯林这一事实不谈，单个的

一些穆斯林作家的贡献也丰富了几种现代印度的语言。虽然他们的灵感主要来自对阿拉伯和伊朗消失的光荣的怀念，可是他们也富于想象地利用了地道的印度题材。例如，奇托尔拉杰普特王后巴德米妮的英勇故事，激励马利克·穆罕默德·贾亚西16世纪用阿瓦德语创作了寓言故事《莲花公主》(Padmavat)，一个世纪后又成为孟加拉诗人阿拉奥尔同名诗歌的创作灵感。此外，还有穆斯林思想、特别是非正统的苏非派传统中的思想的普遍影响，以及波斯—阿拉伯词汇与文学传说的逐渐渗透。就克什米尔语、旁遮普语和信德语而言，这种影响如此深远，以致于被认为居于主导地位。赫巴·卡杜恩的克什米尔语诗歌，布莱·沙赫和瓦里斯·沙赫的旁遮普语诗歌以及沙赫·拉迪夫的信德语诗歌，是这些语言的文学中的里程碑。这两位18世纪旁遮普语诗人及其同时代的信德语作家，围绕民间流传的浪漫传说，编成了优美的抒情诗《希尔与兰恰》、《瑟西与布努》和《索赫尼-马希瓦尔》等悲剧性爱情故事。克什米尔语文学一个奇妙的事实，是它的3位最伟大诗人——14世纪的拉尔·代德、16世纪的赫巴·卡杜恩和18世纪的阿勒玛勒——都是女性。

这就是印度文学在19世纪初它的下一次变革阶段前夜的总图景之一瞥。从语言上讲，它的两个主要来源是达罗毗荼语和印度—雅利安语；从文化上讲，它来自在梵语中表现出来的、受到佛教和耆那教影响以及为各地本地的口头传说所补充和修改的宗教传统和文学传统。左右印度文学特点的最有力的动因是宗教；这对它整个发展过程、吠陀文学、佛教文学、耆那教文学、古典文学、达罗毗荼语文学和以后印度—雅利安语文学都是适用的，虽然古典梵语文学和早期泰米尔语文学有着真正的世俗活力作品的充分例证。这种宗教推动力最热烈也是最有特色的表现，存在于既叙事又抒情的虔诚诗歌之中，它们的灵感来源于一种或另一种形式的

毗湿奴教或湿婆教。这种推动力披上苏非派外衣和佩戴波斯华丽的服饰，也显然存在于穆斯林无论用乌尔都语还是用其他印度语言所作出的文学贡献之中。

第22章　印度的穆斯林建筑

马丁·S·布里格斯

310　对大多数人而言，本章的标题似乎是无可挑剔的，似乎准确地表达了它的内容。的确，很难找到任何其他精确而又简要的表达方式，来概括从1193年直到18世纪穆斯林统治下的印度广大地区所产生的各种风格的建筑。E·B·哈韦尔——一个具有印度教精神的热情且好争斗的斗士，强烈地反对"印度—撒拉逊[1]风格"这一术语，认为它是"一种依据根本的错误所作出的不科学的分类，这种根本错误损害了大多数欧洲人的印度文明史的著作。"[2]他主要想到的是詹姆士·弗格森的巨著——关于该课题的第一次真正学术的评述，但其他的以及后来的历史学家因采用同一术语则受到他的鞭挞。我们现在可以放弃"撒拉逊的"一词，因为它只不过是一个形象化的绰号，学术界已多年不用了，但若认为在考虑5个多世纪中建造了一长系列的清真寺、宫殿以及其他建筑时，可以忽略隐含在"穆斯林"或"伊斯兰教徒"等词汇中的伊斯兰教的巨大影响和力量，那似乎是荒谬的。另一方面，印度的穆斯林建筑的确根本不同于其他国家的穆斯林建筑。M·萨拉丁说得好：

> 印度离伊斯兰教文化的地理中心如此遥远，以致穆斯林建筑受到了当地流行的艺术风格的影响，这种流行的艺术风格在印度已经扎根好几个世纪了。印度大陆民族众多，民族间的对立曾使奴役制得以稳固，从而使

① 撒拉逊(Saracen)，原指叙利亚、阿拉伯沙漠中的游牧民，后特指抵抗十字军的伊斯兰教阿拉伯人或泛指伊斯兰教徒。此处指印度的穆斯林。——译者

② E·B·哈韦尔：《印度建筑》，第2版，伦敦，1927年版，第121页。

印度大陆形成为一个独特的世界。宗教文化在各敌对的民族间延续扩展，并赋予印度艺术以强大而独特的生命力。①

就在712年，穆斯林军队第一次进入印度，在信德定居下来，但这块殖民地不久便脱离了哈里发统治区，最后告终，没有留下什么重要的建筑遗迹。10世纪时，大约在962年，一个名叫阿勒普蒂金的从前的突厥奴隶从土耳其斯坦进入阿富汗，在加兹尼建立了一个独立的小公国。他的后继者、另一个以前的奴隶萨布克蒂金，在977年成了加兹尼的阿米尔。10年后他袭击了旁遮普，建立了一个王朝。其子马茂德于997年继位，号称苏丹，并很快开始把势力向印度河外扩张，于1019年攻占了北印度的都城卡瑙季。但只是在加兹尼本土，马茂德才以一个建设者著称。在约1150年，一个敌对的酋长洗劫了加兹尼市，毁坏了所有的建筑物，惟有马茂德的陵墓及其他两座陵墓幸免于难。

加兹尼位于今阿富汗，因此严格地说并不属我们的题目范围。但必须在此记下的是，加兹尼在其鼎盛时期，曾经是一座相当重要 311 的城市。当时的编年史家费里希塔写道，“清真寺、门廊、喷泉、沟渠、水库和蓄水池，曾经一度装点着这座都城，任何一座东方城市都不可与之相比。”② 弗格森说道：

> 我们甚至连伟大马茂德的陵墓也不知道，只知其名（但墓门在很久以前已被迁往印度），墓门系以雪松制成，上面雕刻的装饰物与在开罗发现的伊本·图伦清真寺以及当时的其他建筑物上的装饰物很相似，这不仅证明它们的年代相同，而且也表明处在穆斯林帝国两端的装饰品在它们制作时是何其相似。……同时，关于装饰物……却没有……印度教的。③

① H·萨拉丁：《伊斯兰教艺术指南》，巴黎，1907年版，第1卷，第545页。

② 转引自弗格森：《印度和东方的建筑史》，修订版，伦敦，1910年版，第2卷，第192页。

③ 前引书，第193页。

当罗伯特·拜伦游览这座陵墓时，他作了如下描述：

> 陵墓象一个用白色大理石制成的倒过来的摇篮，刻印着优美的库菲克①铭文，在人们9个世纪膜拜之下，铭文字迹已变成半透明的了。我进去时，墓上盖着一个黑色的棺罩，在其上撒着鲜艳的玫瑰花瓣。这表明波斯伊斯兰艺术的第一个大赞助者仍然受到他曾经统治过的人民的尊敬。②

拜伦没有提到加米清真寺（"主麻日清真寺"）③，弗格森曾指望加米清真寺受到观察时能提供令人感兴趣的资料，但拜伦见过弗格森描述并加上插图的两座不寻常的塔。显然，现仅残存高大的六边形基座，锥形的圆柱状上层结构已然消失了。拜伦认为这两座塔是"尖塔"，但弗格森说它们是凯旋柱，又说"它们在任何时候都不附属于清真寺"。尽管如此，这些塔或尖塔的形式在后来的印度穆斯林建筑史上日渐重要。

1030年，马茂德死后，加兹尼的政权开始瓦解。1173年，敌对的古尔王公攻占了加兹尼。20年后，加兹尼的古尔统治者穆罕默德借其将领库特卜-乌德-丁·艾巴克和穆罕默德·巴赫提亚尔，征服了印度斯坦，在德里建立了穆斯林新都。1193年这一年标志着印度本土的穆斯林建筑的真正开始。除了阿富汗加兹尼的散乱并已坍塌的碎片外，没有任何值得注意的有着穆斯林影响或具有穆斯林特征的早期建筑留存下来。

在叙述德里和阿杰米尔的早期建筑以前，必需简要地说明1193年波斯及各邻国的穆斯林建筑的发展程度，穆斯林建筑的影响必定是从那些地区波及印度的；还必需研究现存的当地建筑的

---

① 库菲克（Kufic），为早期角形阿拉伯字体，《古兰经》早期抄本即用此体，后多用于装饰。——译者

② 《时代》，1934年12月28日，文章标题为"中东游记"。

③ 加米清真寺，即主麻拜的清真寺。主麻拜指穆斯林每星期五正午过后于当地清真寺举行的集体礼拜。穆斯林称星期五为主麻日，故有主麻日清真寺之称。——译者

性质，穆斯林建筑逐渐与当地建筑相结合，并且，尽管所有的说法都相反，但是，穆斯林建筑最终使当地建筑具有了伊斯兰教传统的明白无误的特征。

聚礼清真寺即“主麻日清真寺”（加米清真寺）很久以来达到了其正规的且几乎是标准化的形式，它包括一个长方形的大敞院（即阿拉伯语中的 sahn），敞院四面都围着连拱廊或柱廊（即阿拉伯语中的 liwanat）。最靠近麦加方向的连拱廊通常造得比别的连拱廊深得多，构成了内殿。内殿后墙的中心、里边有“米哈拉布”，这是一种有尖头的壁龛，用以指示祷告的正确方向即麦加方向。礼拜的呼唤是由尖塔（ma'dhana，一种细长的高塔）塔顶附近的边座上的穆安津[1] 唱出的。清真寺内，主要的礼仪设施包括一个敏拜尔（宣教台）[2] 和若干礼仪性的沐浴（或洗手）设备。大的清真寺也许有几座尖塔，尖塔的形状通常是波斯式的圆柱形或多角形，尽管最早的著名例子——突尼斯附近的盖拉万清真寺（8 世纪）是一座稍呈锥形的大方形塔。清真寺各处都不拘形式地用到了拱，拱通常是“波斯式的”（即有点凹陷并由 4 个中心开始，象我们的“四心拱”）或不太常见的葱形拱。尖头偶尔也用到了。窗户常常被装上了灰泥或石头格构（claire-voies）以减弱阳光的强度，但在 13 世纪前似乎还未用到玻璃窗。瓷釉瓦肯定用到了，还有大量的装饰字带条和几何表面图案（“阿拉伯式的”），而著名的“钟乳石”装饰，这种各国穆斯林建筑的标志则在1125年开罗的阿格马尔清真寺上得到了表现。最后，砖石结构的圆屋顶终于逐渐地普遍用于陵墓和陵墓—清真寺，尽管在普通的聚礼清真寺中，这种圆屋顶通

312

---

① 穆安津（mu'adhdhin），意译“宣礼员”。清真寺内按时呼唤教徒做礼拜的人。任务为召集教徒、请伊玛目、宣布礼拜仪式开始。——译者

② 敏拜尔（mimbar），意为“坐位”、“讲座”。清真寺殿内的宣教台。举行聚礼、会议等仪式时，教长或阿訇站在上面念经、讲道。——译者

常很小，且被安置于米哈拉布前的空地上面。①

1193年，穆斯林征服者在印度建立的建筑物有许多，且具有明显的华丽的特征。早期印度教寺庙的装饰的确很多，过多的装饰使得这些寺庙的结构特征显得不突出，因此，欧洲的评论家难以不带偏见地对之加以分析，哈韦尔写道，“在受过古典教师的程式训练的西方人看来，正因为依所谓古典的准则是更正确的，伊斯兰教的惯例看来也是更令人愉快的”，② 但差别对此似乎是更根本的。不过，在这个简短的概观中，避免在各种建筑风格之间进行不必要的、徒劳无益的比较，而是更集中地探讨建筑发展史上业经查明的事实情况，这应当是可能的。

自哈拉巴和莫亨焦-达罗被发现以来，1193年穆斯林入侵前的印度建筑史便向前推了3000多年。在那以前，普遍相信：现存印度最早的建筑主要是用木材建造的，不过基础和底座用的是晒干了的砖。在阿育王统治的繁荣时期（约公元前272—前232年），石料得到利用，但石料常常取木料那样的形式。阿育王的版图包括除最南端和阿萨姆的部分地区外的整个近代印度。他成了一个佛教徒。因此，从阿育王时代存留下来的遗迹主要包括刻有其宗教敕令的大石柱和卒塔婆即存放有佛教尊者的舍利的建筑物或神龛，或佛生活过、传教过的纪念地；可以追溯到阿育王时代的还有几个里面磨得极光滑、被生活派僧人用作隐修地的人造窑洞。散布在阿育王那庞大的帝国各地的这些建筑物中，甚至在这个时代的早期，就有外国影响的许多迹象。

313

例如，阿育王石柱有柱头，这些柱头有点象700年前波塞波利斯用过的那种，装饰有波斯式的线条，柱顶上刻有狮子或其他野

① 关于穆斯林建筑总特征的概述，参见《伊斯兰教的遗产》中我所写的一章，牛津，1931年版，第155—179页。

② E·B·哈韦尔，前引书，第51页。

兽。在这些成对排列或四个一组排列的狮子(就象离地50英尺高的鹿野苑石柱的优美柱头上的一样)处，我们发现了著名的“托架柱头”的原型。“托架柱头”后来在印度教建筑的结构上起了十分重要的作用，并被广泛地用于穆斯林清真寺。卒塔婆是极有趣的建筑，但它们对于清真寺建筑似乎没有产生过任何显著的影响。

佛寺(viharas)中存留下来的最早例子的年代，是自阿育王之后1、2世纪，它们常常位于神殿附近。一些佛寺是从坚硬的岩石凿开的，另一些是独立的结构；一些有柱，另一些无柱。整个看来，神殿里面象一座基督教的长方形教堂。弗格森曾经指出，卡莱的佛寺面积差不多同诺里奇大教堂的歌唱队的席位面积一样大。光线通过岩石正面的一个巨大的向阳窗射进来，照到礼拜的焦点卒塔婆或神殿上。向阳窗差不多总是呈马蹄形，哈韦尔比较详细地解释了它的象征意义。① 他尽了很大的努力，来证明这种最终成为某些国家穆斯林建筑的一个独特特征的马蹄形拱，是第一座清真寺建造以前大约1000年在印度发明的。的确，这种马蹄形窗象伊斯兰教建筑和西方建筑中用到过的某些类型的拱，但事实仍然是，除了㤭赏弥的一处早期例子和奥里萨的一座晚期佛寺中的几个小例外，似乎无后继者，在穆斯林征服以前的时期，在印度尚未发现真正的拱或圆屋顶。因此，象哈韦尔那样的主张经不起推敲，印度的穆斯林建筑从古代印度艺术中得到的直接益处看来仅限于使用托架柱头(一种波斯遗产)和某些拱形结构，后者尚有争议。其他借自波斯、希腊也许还有罗马(例如象岛的类似陶立克式的柱头与克什米尔的马尔丹德寺等地的有凹槽的柱子)的建筑细节在穆斯林入侵以前很早即已废弃不用，故对伊斯兰教建筑没有产生影响。

① 哈韦尔：《印度古代中世纪建筑》，第55页，等。

然而，这决不意味着，在经过了从早期到晚期的相当大的改变之后，间接传播是无足轻重的。1193年前的几个世纪间，某些特征发展起来，并且在那以后几乎不知不觉地变成了清真寺的设计特征。同时，印度工匠正在获得所有细部装饰的非凡技艺。此外，把岩石凿开而成的神殿洞窟类型看作是古代的或粗野的是大错特错的。正如哈韦尔所说，“在印度，对使用者来说，它体现了奢侈的精心设计；对工匠来说，它代表一种特殊的技能考验；对完成这项工作的个人和集体来说，它表现为一种虔诚和奉献的特殊行为”；[1] 哈韦尔还认为，“纯阿拉伯建筑中所普遍缺乏的雕刻或建筑质量，主要属于印度教的建筑设计。印度教建筑工人既是砖石工，又是雕刻家，多少世代以来，他们在处理大块的未经采掘的岩石建造象岛、埃洛拉和阿旃陀的过程中得到了技艺。”[2] 当我们开始考虑本章后面印度充分发展了的穆斯林建筑时，应当把前边最后一个观点牢记在心。

314

在 650 年至 1200 年间，印度有许多敌对国家。婆罗门的印度教取代佛教，成为大多数居民的宗教，但耆那教（其起源同佛教一样古老）却继续与印度教一同繁荣，并且负责建造了许多重要的寺庙。这个时期典型的印度教寺庙由两部分组成：一个顶上有曲线塔或尖塔（sikhara）的神殿内殿和一个入口门廊或走廊。哈韦尔认为这类寺庙直接源于 1000 年前原始的乡村祠堂，以及庇护“神殿的两种保卫者——人和神”的走廊。[3]

在南印度，我们看到的不是曲线塔，而是更为原始的建筑：一种每边都有台阶的金字塔形塔（vimana），很象巴比伦的吉库拉

---

① 前引书，第 69 页。

② 前引书，《印度建筑》，第 23 页。

③ 前引书，第 37 页。

塔①。此外，与标准的平面图不同的，是采取了围绕着作为核心的原初神殿增加有柱的厅和围墙的形式，各入口处有高大的门。只是在有柱的厅中，才能看到任何值得注意的建筑实践，在那里，人们有时可见呈八边形排列的柱子上的原始石头圆屋顶，这一种体系后来融合到穆斯林的建筑中。

如果人们为了深入了解基本的建筑形式和组成部分，而不计较那过度的装饰和复杂的细部，那就似乎可以认为：1193年以前的印度教寺庙主要是以木料原型为基础的横梁式石结构。大石楣、横梁及桁条运用自如，拱形结构则几乎不为人所知，窗、门墙壁凹进处的顶部是平的。托架柱头被用来减小这些凹进处的跨度。金字塔形的屋顶是由一层层砖石连续凸出砌成的，原始型的圆屋顶按同样的方法建在八边形的石楣基座上，后来（10世纪以后）这些圆屋顶则是用石柱支撑的。这种建筑的顶部或帽盖（amalaka）在构成曲线塔的骨架的有点曲线的窗间壁或扇形拱上得到了体现，在那里，曲线塔的墙壁并不太坚固。哈韦尔在这种结构中看到了后来有扇形拱的圆屋顶的起源。柱在北印度的印度教寺庙建筑中很少用到，但在较远的南方的建筑中却随处可见。毫无疑问，穆斯林从印度教传统中借用了这些结构的许多特征，明显地是楣和托架柱头；同样确凿地，他们在印度建造的圆屋顶显示出类似的影响。但他们的建筑并非全是按照印度教的模式，正如极端主义者总想使我们相信的那样。北印度最大的早期印度教寺庙群是在奥里萨发现的，那里直到1510年才受到穆斯林的侵略。 315

耆那教的主要寺庙建造于约1000年至约1300年间，以有大量供着神像的小室而著称。在一座寺庙中，这样的小室竟达236个之多，但从建筑学上看，这些寺庙的特征与印度教寺庙并无多大区别。

① 吉库拉塔（ziggurat），古代亚述人和巴比伦人建造的庙塔。——译者

它们通常别致地座落在山顶上。其中有些是岩石凿成的，如埃洛拉和奥里萨的寺庙；另有一些寺庙是独立的结构，如塔尔瓦尔的拉坎迪的寺庙、古吉拉特的波利塔纳和吉尔纳尔的寺庙、吉尔纳尔以南的索姆纳特的寺庙、以及迈索尔的文迪亚吉里和昌德拉吉里的寺庙。不过，最著名的例子是离孟买约400英里处、在去德里交通线上的阿布山上的寺庙。这里建于1031年的较早的寺庙，构成了那个时代最优秀的建筑群之一。寺庙有金字塔状的屋顶和门廊的神殿，其周围为一个封闭的庭院，长128英尺，宽75英尺，排列着52间小室。

当古尔的穆罕默德于1191年率穆斯林侵入印度时，他们起初被统治德里和阿杰米尔的印度教罗阇打败了。然而，次年他们胜利了，1193年，他们攻陷了德里、卡瑙季和瓦拉纳西（巴纳拉斯）。3年以后，瓜利奥尔投降。1203年，穆斯林完成对北印度的征服。大多数穆斯林统治者具有突厥血统或阿拉伯血统，有几个早期的德里苏丹是突厥奴隶，他们象包括著名的萨拉丁本人在内的埃及的马穆鲁克[①]一样，出身寒微，却上升到了最高地位。1193年，指挥军队攻克德里的将军就是这样的一个奴隶，他名叫库特卜-乌德-丁·艾巴克，是土耳其斯坦人。正是他，还在1206年穆罕默德死时、他成为第一任德里苏丹之前，就开始着手建造德里和阿杰米尔的两座大的"聚礼清真寺"即大城市的清真寺。无疑地，他是打算把这个步骤作为征服的一个象征，作为穆斯林忠诚他们父辈的信仰的一个证据，也许还作为他们战胜偶像崇拜的一种纪念。

侵略者肯定都是军人，也许他们都是轻装前进，没有为被征服地区预备任何完备的行政制度。有人曾经推测，波斯和土耳其斯

---

① 马穆鲁克，阿拉伯文Mameluke的音译，意为"奴隶"：指穆斯林国家中以奴隶为依靠的禁卫军。1250年，埃及的马穆鲁克禁卫军将领艾伯克成为苏丹，建立奴隶王朝（1250—1517年）。——译者

坦的建筑师没有被带到印度，这些推测都是轻率的；纵然没有这种输入的记载，似乎也可以想象它可能发生过。无论如何，这一点是无足轻重的，因为很显然，某人（也许就是库特卜-乌德-丁本人）对建造上述两座清真寺的工匠和劳工一定下达过明确的指令。还可以假定，这些工匠主要是（如果不是全部地话）印度教徒：这个事实已为他们在处理征服者所要求的为数不多的非印度教建筑项目时的笨拙方法所证实。而且，这是伊斯兰教初期阿拉伯人在其征服的所有国家中的习惯做法。清真寺的计划（就其性质来说，既具有象征性，也具有功利性）是传统所规定好了的，并为穆斯林总督即统治者所坚持的；所用的材料，以及用来达到预期效果的建筑方法，主要是取决于当地的情况和当地工匠的特殊技艺。正如我们所看到的那样，印度教寺庙建筑已经达到了很高的水平，并且雕 316 刻已几乎太容易，事实上也许太普通了。

献给“伊斯兰教之力量”（Quwwat-ul-Islām）的德里的第一座清真寺，巧妙地座落在一处稍高的地方，于1198年建成。它最初外形从东到西（即从前到后）长约210英尺，从北到南宽150英尺，柱廊里面长142英尺，宽108英尺。（在印度，米哈拉布总在西头。）它建在一座印度教寺庙的遗址上，但东墙上的一处阿拉伯铭文说，建造该清真寺用了27座“崇拜偶像的”寺庙的材料。西头（麦加方向）的圣殿现已成废墟。在其为数众多的圆柱中，只有22根尚存，但形成朝向庭院的建筑物正面的优美的连拱石廊或祭坛屏饰仍然显示出原初设计的宏伟，这种设计带有几分葱形的中央拱，拱宽22英尺，高53英尺。它后面的设有低柱廊的圣殿，象庭院周围的其他柱廊，似乎是从较早的寺庙残存下来的，所以库特卜-乌德-丁的工作主要限于竖立这个巨大的有拱顶的圣殿正面。所用的印度教工匠不习惯于建造拱；因此，他们没有用合适的楔形拱石，而是把砖石砌得层层凸出，正如他们在建造曲线塔时所熟悉的那样。

库特卜-乌德-丁死后，其女婿和继承人伊勒图特米什大约于1225年开始把这种有拱顶的屏饰扩大到原来的南北宽度的3倍，还为清真寺建了一个新的东边的柱廊，所以清真寺现长约370英尺、宽约280英尺。在扩大了的庭院里，伊勒图特米什建了一座高大的库特卜塔，这是一座独立的塔或尖塔，塔高238英尺。这项工程也许是库特卜-乌德-丁亲自着手始建的。至于这座非凡的建筑的真正目的，尚有疑问。有一处铭文以及诗人阿米尔·胡斯劳的一份材料，支持那种认为库特卜塔是供穆安津使用的一座标准的尖塔的说法；但是许多权威人士认为它是一座凯旋塔，这也许是受到仍然耸立在加兹尼平原上的"凯旋柱"的启发。一座独立的尖塔以前并不是没有人见到过，在美索不达米亚的萨迈拉（846—852年）和开罗的伊本·图伦清真寺（868—969年）就有很早的例子。在波斯的达姆甘（12世纪），发现了轮廓分明的锥形圆柱状塔。表面的凹槽具有波斯特征（如在赖伊），源出于更古的美索不达米亚原型。库特卜塔周围的多层长廊下的"钟乳石"上楣是波斯的博斯塔姆12世纪尖塔上最早使用的特征之一。从全面考虑，没有理由怀疑那种说法，即认为库特卜塔是由一位穆斯林建筑师设计的，由印度教工匠建造的。[1] 说库特卜塔是"印度式"的撒拉逊变型"是荒谬的。[2]

伊勒图特米什死于1235年，他的陵墓位于清真寺附近。尽管其装饰的某些特征（如柱身和尖拱的设计）带有印度教风味，且从许多饰物可知出自无经验者之手，但这座陵墓仍不失为近乎纯正的波斯艺术优美的典范。已经提到的阿杰米尔的清真寺，始建于约1200年，竣工于伊勒图特米什统治时期。它起初长264英尺，宽

317

① 文森特·史密斯：《印度和锡兰的美术史》，第69页。

② 哈韦尔：《印度建筑》，第49页。

172英尺，耸立在1153年建的一座耆那教寺庙或学院的遗址之上。如同德里的清真寺一样，该寺主要的改变在于建了一个大石屏或石砌的波斯拱的连拱廊，这种连拱廊镶有特色的阿拉伯文装饰字，而且，亦如德里的清真寺，拱很不合乎建筑方法，有由层层凸出的砖石砌成的水平接头。但是现在这座美丽的建筑物只剩下一些残片，包括两座有凹槽的小尖塔的废墟。传说阿杰米尔的清真寺是两天半建成的，几乎所有的历史学家都重复过这个传说。人们也许把它作为一个过分的东方式的夸张而不予理会。

13世纪使中亚遭到破坏的蒙古战争，以及继伊勒图特米什之后的德里统治者的软弱性格，也许是差不多100年来印度的穆斯林没有建立一座杰出建筑物的原因。1296年，阿拉-乌德-丁继任德里苏丹，此前他曾征服了南印度的部分地区。接着，在1300年，他开始扩建库瓦特-乌勒-伊斯兰清真寺，并建一座塔，计划该塔为高耸的库特卜塔高度的两倍多。阿拉-乌德-丁是个妄自尊大的人，他那巨大的工程并未完成，但在通往清真寺围墙的一个高大的南门口，即所谓的达尔瓦扎（门）（1310年），他给我们留下了一座极富魅力且雅致的小建筑，它可被看作早期印度—穆斯林艺术顶点的标志。其一般特点和装饰是波斯的，但在与上述伊勒图特米什陵同样的特征中，亦可见到印度教传统。

在以后的时期，相当于德里的图格卢克王朝时期（1321—1421年），不时有许多公国（如孟加拉）宣告独立，但德里仍然是穆斯林印度事实上的首都。1193年穆斯林攻占德里时，它肯定是个繁荣的地方。1千年来，德里一直是都城，这应归因于它那有利的战略位置。德里古“城”的城址至少有7个（不包括前穆斯林时期的城镇），散布在从北到南约10或11英里的三角形地区，三角形的顶点在“分水岭”和阎牟那河的汇合处。新德里城址大致在这个三角形的中心，而库特卜-乌德-丁建造的第1座穆斯林城市旧德里则位

于它的西南角。第2座城西里位于旧德里的东北部。而建于1321年的第3座城图格卢加巴德则位于三角形的东南角。第4座城贾汉巴纳(1327年)和第5座城费罗扎巴德(约1354年)也建于图格卢克王朝统治时期。该王朝建造了许多令人感兴趣的建筑，它们在特征上与刚提到的早期建筑大相径庭。

图格卢克王朝的第1代君王吉亚斯-乌德-丁(卒于1325年)的陵墓，是一座红沙岩的方形建筑。墙壁明显内倾，墙很厚，陵墓顶为一个朴素的白色大理石圆顶。这座粗大而朴素的建筑周围，有一条有棱堡的高耸的石围廊。可以作这样的想象：它不象战士的陵墓，倒象阿拉-乌德-丁的门口。这个时期的其他陵墓的外观同样刻板，图格卢加巴德的墙同样令人难忘，而贾汉巴纳城和费罗扎巴德城的残垣断壁显示出全然不顾建筑美，这似乎既表明意识到了防御的需要，也表明严峻的宗教观的极端拘谨。14世纪德里最重要的清真寺是卡兰清真寺(完成于1387年)，这是一座城堡似的建筑，外观令人生畏，每个角上都有圆顶的棱堡，主要的进口两侧有锐利的锥形圆柱状尖塔。卡兰清真寺座落在沙贾汉纳巴德城内，这是德里的一处人口密集的区域。其他的清真寺在贾汉巴纳和别处。

14世纪德里以外的主要穆斯林建筑耸立在古吉拉特、孟加拉和江普尔地区。古吉拉特是印度教工匠技艺的中心，而且，象坎贝的加米清真寺(1325年)和艾哈迈达巴德附近科尔卡的希拉勒汗·卡济清真寺(1333年)那样的清真寺既包容了印度教思想，也包容了印度教的许多片断结构，常常产生出圆柱形的或横梁式结构的效果。在孟加拉的高尔、潘杜阿附近的阿迪纳大清真寺(约1360年)有一座大庭院，庭院周围朝麦加方向有5条有拱顶的侧廊，其余各边有3条侧廊。用砖砌成的这些连拱廊，起初支撑着378个圆顶。这些圆顶大小相同、图案一样，是一种最缺乏想象力的、单调

的构想。这完全具有印度教艺术的特征。

在德干的古巴加，也有一座既大且很著名的清真寺。它是印度这类清真寺中仅有的一座，约建于14世纪中叶。有这样一个传说，大意是说这座清真寺是来自科尔多瓦的一个建筑师设计的，无怪乎它象那座城市的著名清真寺到这种程度，即整个范围的建筑物都类似。北方、南方和东方有通常的连拱廊，每个角都有圆顶，米哈拉布上有一个大圆顶；但是余下的地方（通常是开敞的院落）和圣殿上的顶部，由以连拱廊支撑着的63个小圆顶组成。这座引人注目的建筑有呆板的圆顶，有用叶饰装饰的雉堞墙，并有波斯拱顶的美观的连拱廊，基本上是"撒拉逊式"。人们感到奇怪的是为什么别处没有再建这类清真寺，有人认为那种有引人注目的外连拱廊的创新，不受毛拉们的欢迎，他们更喜欢用没有门窗的墙围起来的那种司空见惯的清真寺。

回到北印度，我们看到在瓦拉纳西（巴纳拉斯）附近的江普尔，有两座令人感兴趣的清真寺：堡垒内的伊卜拉欣·纳伊布·巴尔巴克清真寺（建成于1377年）和精美的阿塔拉清真寺（1408年）。后者有一个确实令人难忘的具有波斯风格主要特征的进口处，入口上有一个波斯式的大拱顶。方形的侧面塔的四壁看起来好象应支撑住尖塔，但却是内倾的，明显地是印度教式的，正如两边的柱廊一样。不过，内拱和圆顶显然具有伊斯兰教特征。

从1421年到1526年的下个世纪为频繁的战争所中断，德里不再据有控制孟加拉、江普尔、古吉拉特、马尔瓦、德干等地的半独立王国的支配地位。不过，这个地区还是建立了许多著名的建筑物，其中大多是陵墓。三个一组以"三塔"（Tin Burj）著称的是简朴且庞大的方形建筑，它们的外部为没有门窗的连拱廊，用到了波斯式的拱。圆顶比典型的撒拉逊式高圆顶低一些，因而与印度教形式较接近。在凯尔普尔或附近的穆巴拉克沙·萨伊德陵和穆罕默 319

德沙·萨伊德陵，是无装饰有圆顶的八边形结构，围着圆顶有"凉亭"及外层连拱廊。凯尔普尔还有一座完好但无名的同类陵墓，它方形图样，门上有印度教式的托架，还用到了波斯式的蓝色琉璃瓦。这些陵墓都是萨伊德时期(1421—1451年)的建筑物。稍后便是凯尔普尔的锡坎达尔·洛迪陵(1517年)，它虽无装饰，却给人以深的印象，周围有一道设防的围墙。这一时期德里主要的清真寺是美丽的莫蒂基清真寺和凯尔普尔壮丽的有圆屋顶的清真寺。莫蒂基清真寺是一个杰作，有无门窗的高墙，墙的两侧是有拱顶的楼阁，还有给人以深刻印象的圆屋顶。

15世纪江普尔的两座主要的清真寺是优美的加米清真寺（始建于1438年）和小红门清真寺。它们都每每装饰有图案，并且都具有已经提到的与前一个时期的江普尔的清真寺有关的特征。

这时孟加拉的都城高尔，类似地沿袭并发展了其14世纪砖砌的拱式结构的传统，这是穆斯林和印度教方法的一种奇妙的混合物。高尔的建筑中，可以提到的是所谓的菲鲁兹沙塔(年代为1490年)。这是一座奇妙的建筑，很象爱尔兰的"圆塔"，而不象尖塔；埃克拉希清真寺和陵墓是一座80英尺见方的优美的圆顶建筑，建造时间不详；黄金清真寺建于1526年，如此称呼是因为它那镀了金的圆顶，它现在是高尔最好的遗迹。其主要的连拱廊上的砖砌圆顶不下44个，该寺还有6个尖塔，但庭院实际上已不见了。外部设计宏伟，且极不同凡响，虽然兼有印度教的和撒拉逊的成分，却仍然具有明显的独创性。

这个时期建筑活动的另一个大中心是以前的塔尔公国内、古老的马尔瓦王国的都城曼杜。建成于1454年的加米清真寺是一座宏伟的聚礼清真寺。关于这座清真寺，弗格森说，"因为它单纯的宏伟庄严，是权力的表现，所以它也许可被看作现今印度所见到的最

好的样板之一。"① 大庭院的四周，朝麦加方向有5条有尖拱的连拱廊，朝东方有2条，朝北方和南方有3条。米哈拉布以及西北角、西南角上有大圆顶，连拱廊的剩余部分上盖有许多小圆顶。这基本上是一种穆斯林建筑，没有印度教的横梁式结构，它是用红沙岩砌成，加大理石装饰。在南印度，1421—1526年间最著名的穆斯林建筑可见于在1428年取代了古巴加的比达尔市中。这里有许多有趣的皇陵、一所优秀的学院和清真寺。

然而，这个时期最重要的建筑中心是古吉拉特王国的首都艾哈迈达巴德。尽管为了象征性的目的偶尔也用到拱门，但是这里穆斯林建造的清真寺和其他建筑的主要特征却是印度教的。加米清真寺(始建于约1411年)是此类的一座巨大的清真寺，最令人感 320 兴趣的是朝向麦加的连拱廊，这种连拱廊有260根细长的柱子，支撑着15个匀称排列的石圆顶，这些石圆顶是按印度教方式层层水平面凸出地砌成的。照亮连拱廊的方法是巧妙的，极能适应气候的需要。在离艾哈迈达巴德市约5英里的萨尔凯杰，也有一座建成于1451年的大清真寺，它设计巧妙，没有用拱门。艾哈迈达巴德较小的清真寺包括穆哈菲兹汗清真寺、西迪·萨伊德清真寺和拉尼·西巴里清真寺；都是这个时期的，都具有印度教传统的特征。托尔加的加米清真寺(约1485年)是另一个令人感兴趣的范例。坚巴尼尔的加米清真寺(建成于1508年)是一座大清真寺，总的布局与艾哈迈达巴德的清真寺相似，只是连拱廊的中门两侧有两座优美的尖塔，连拱廊顶上有11个圆顶，这与艾哈迈达巴德的15个圆顶形成对照。这是印度最大最美的清真寺之一，当然也是最能体现印度文化的清真寺之一。坚巴尼尔的那吉纳清真寺是同一时期的一座美丽的小清真寺。艾哈迈达巴德的许多建造得很好的陵墓中，最著名的是萨伊德·乌斯曼陵(1460年)、萨伊德·穆巴拉克陵

① 前引书，第2卷，第249页。

(1484年)和拉尼·西巴里陵(1514年)，以及始建于1446年的萨尔凯杰的艾哈迈德·甘杰·巴克什陵。这些陵墓中的第2座有拱门，但就绝大部分而言，古吉拉特的陵墓有圆顶，这些圆顶是靠按印度教方式排列的柱子支撑的。

1526年，当喀布尔的莫卧儿君王巴布尔在700门野战炮的帮助下，在帕尼帕特平原上打败德里苏丹的大军时，莫卧儿的建筑时代便开始了。这个时代名义上持续到1761年，但就我们而言更合适也许是结束于1707年奥朗则布去世时。这两个世纪的穆斯林建筑构成了一个比迄今所述的建筑更富有特色的、更纯一的建筑群(前述的建筑在各省之间都极为不同)，外国人对它们更为熟悉，他们至少都听说过泰姬陵。虽然"莫卧儿"这个词用于建筑欠妥当，但是事实仍然是，莫卧儿诸帝时期的建筑较之在此以前的建筑具有更明显的伊斯兰教特征，有必要将它们划作一个单独的流派。主要的有永久价值的建筑物系由阿克巴（1556—1605年）和沙贾汉(1628—1658年)所建；而奥朗则布统治时期(1658—1707年）的建筑则渐趋衰落。

尽管比贾普尔有一个单独的建筑群，但是这个重要时期的大多数建筑却是在印度西北部，尤其是德里、亚格拉、拉合尔、法特普尔-西克里和阿拉哈巴德。巴布尔定都亚格拉，不过他的变动剧烈的统治只维持了4年。而且，他统治时期的许多建筑中，仅存的只有两座：在罗希尔坎德的帕尼帕特的清真寺和桑巴尔清真寺。他的儿子胡马雍从1530年统治到1540年，又从1555年统治到1556年去世时，介于这两个时期之间的是阿富汗篡权者舍尔沙统治时期。在1526年和1556年之间建造的建筑物中，最著名的在德里。它们包括贾马利清真寺(1528—1536年)、伊萨汗清真寺(1547年）及其毗邻的装饰华丽的陵墓，陵墓的中心圆顶周围围有"亭子"，这完全是印度教和伊斯兰教成分的一种大胆的结合。然后，在有城墙的德

里"第6座城"即普拉纳堡，耸立着舍尔沙的富丽堂皇的清真寺，它巧妙地熔富丽与典雅于一炉。在旁遮普希萨尔县的法特哈巴德，有一座规模宏大的清真寺(约1540年)，它设计完美，并装饰有波斯式的瓦。舍尔沙陵座落在沙哈巴德县萨萨拉姆的一个湖的湖心的高平台或石砌的墩座墙上。这墩座墙的四角有圆顶小亭子，而圆顶下的大八角形物体的周围围有两排更小的亭子。这是一个别致而又令人愉快的建筑群，完全是印度—穆斯林式的。

321

阿克巴统治时期所建造的第一批不朽的建筑物中，有一座是其父胡马雍在德里的陵墓。该陵墓系由胡马雍的遗孀建于1565—1569年，她后来也葬在那里。陵墓的周围是一座正规的花园，尽管园中有许多树木已经消失了，但它仍保持着原来的布局。陵墓的底部包括高达22英尺的用红沙岩砌成的大墩座墙，墩座墙有若干个用白色大理石装饰的拱门。从这宏伟的基座开始，陵墓本身耸立起来，它156英尺见方，到圆顶顶部高达125英尺。尽管这座建筑按规划应是方形，但事实上它由一个由4座八角塔支撑着的中心圆顶的八角形体组成。面层的材料是白色大理石衬托的红沙岩，而且圆顶用白色大理石覆盖。圆顶的外形有点象球茎，这就将波斯和土耳其斯坦的晚期工艺的一个外表的特征首次介绍到了印度，而且它的结构是双重的，这又是一项革新。圆顶的顶端加上了阿拉伯式的尖顶饰，而不是印度教水罐式的尖顶饰。的确，这是一种明显的"撒拉逊式"设计。建筑物的外部有波斯式拱门，以及只是因镶有色彩鲜明的大理石而显得不单调的极为平坦的表面。各个角塔上的亭子是来自印度教传统的唯一遗产。这里的一切表明波斯的、或者更有可能是撒马尔罕(那里的统治者把陵墓建筑术发展成了一门优美的艺术)的穆斯林建筑师都是具有丰富建筑经验的能手。人们普遍认为这座光辉的不朽建筑是泰姬陵的原型。阿克巴统治时期德里的其他陵墓是为纪念阿达姆汗和阿特加汗这两个

死对头而建造的(1566年)。在瓜利奥尔，有既大且建筑得极好的穆罕默德·高斯陵。它是印度—穆斯林风格的混合物，其墩座墙的各个角上都有印度教式的亭子。

阿克巴在几个城市住过，其中有阿拉哈巴德、拉合尔(从1585年到1598年阿克巴曾把宫廷设于此)和亚格拉(从1598年到1605年他去世时他一直待在那里)。1566年，他开始在亚格拉建造著名的堡垒，并在里面规划出宫殿的第1部分，后来他的历代继承人都继续规划该宫，从那时起宫殿已经发生了很大改变，以致难以查找出各个时期所扩建的部分。贾汉吉尔宫(尽管它用此名称，却可能是阿克巴所建）庭院的设计是印度式的，有方柱、雕刻丰富多采的托架柱头以及按印度教方式建造的、没有楔形拱石的成排的小拱门。阿克巴宫的其他部分带有稍多的波斯风格。阿拉哈巴德的宫殿(1583年)大厅（其大胆凸出的游廊顶支撑在成排的印度教式柱子上)是一种明显的印度式设计，其中几乎没有单纯的“撒拉逊”特征。

然而，阿克巴建筑活动的主要中心是他于1569年建造的、离亚格拉23英里的法特普尔-西克里城，该城直到1584年或1585年一直是他的宫廷所在地。它是阿克巴系统设计的，自那时起几乎没有什么变化，现已荒废。它最初的城围将近7英里，3面是城322墙，穿过城墙有9道门。第4面是一个很大的人工湖。城里的加米清真寺有一个长433英尺、宽366英尺的方形院子，院子四周是有许多圆顶小室的回廊，每间小室设在回廊的每个柱间部位后面。由于这座清真寺是作法特普尔大学用的，故这些小室是供穆斯林师生住宿的。朝麦加方向的连拱廊有3个圆顶和高大的正门，几排柱子支撑着廊顶。这种连拱廊是按我们前面说过的印度—穆斯林式建的。北面的方形院子里耸立着两座陵墓；东面的柱廊里有一个正门；南面中央是宏伟的凯旋门，它宽130英尺，进深88英

尺、高134英尺。建造此门是为了纪念阿克巴的征服，人们普遍认为它是阿克巴建造的最伟大的建筑之一。尽管它那巨大的凹进去的且有拱顶的门(有一个单调的装饰的宽大的矩形构架)基本上具有波斯特征，但门顶上的亭子却有着印度风味。法特普尔-西克里宫包括一些著名的建筑，其中，阿克巴的勤政殿的设计是印度教式的，柱廊上方有凸出的游廊顶；令人惊叹的枢密殿是设计、建造和装饰的一个杰作，一切都具有明显的印度特征。这座城市还有两座值得注意而又形式别致的大宫殿，即比尔巴罗阁宫和焦特·巴伊宫。

阿克巴陵(约1593—1613年)位于亚格拉附近的锡坎达拉。这是一座庞大的建筑，它耸立在高30英尺、320英尺见方的巨大的、有拱顶的墩座墙上。陵墓本身有150英尺稍多一点见方，有几层楼高，阶梯状的大理石墙，墙中嵌有精致的格构。墓顶是平的，每个角都有一个小亭子。看来很可能(如果不是肯定的话)，中心的圆顶起初是打算用来使整个建筑群更完美的。

继阿克巴之后是贾汉吉尔(1605—1628年)，他主要住在拉合尔，他在那里完成了可爱的珍珠清真寺，并对堡垒里的宫殿进行了相当规模的扩建。贾汉吉尔(甚至胜过阿克巴)是一个爱好花园的人，有些花园的设计式样就象一块波斯式地毯。他在乌代普尔、斯利那加和法特普尔-西克里建造了"乐园"，不过，主要例子是拉合尔附近、围绕着他本人陵墓的"快乐园"和亚格拉的伊蒂马德-乌德-道拉陵园。这座最后的建筑(1621—1628年)的总设计并不值得注意，值得注意的倒是它的装饰，其外部覆盖着镶嵌的皮耶特拉·杜拉(pietra dura)①，这种方式可能是引进来的，此后日渐流行。

① 意大利语，指用彩色石头制成水果、鸟类等形状的浮雕装饰品。——译者

沙贾汉统治时期(1628—1658年)是印度的莫卧儿建筑的黄金时代，建造了一系列宏伟的建筑。其中最壮丽的建筑是亚格拉著名的泰姬陵(1631—1653年)，沙贾汉建造它是为了纪念他最宠爱的皇后穆姆塔兹-伊-马哈勒(“宫廷之当选者”)，泰姬陵遂由皇后的名字而得名。经常引用的说法认为建筑师是一个意大利人，这已为一些历史学家所否定。尽管文献证据不足,但并非不可信。这也许是那些认为建筑的设计如此惊人，而希望为它找一个非印度人的设计者的人杜撰出来的一个传说。虽然公认泰姬陵是莫卧儿人的一项最伟大的工程，但是它是自胡马雍的陵墓，而且在较小 323 的程度上自某些其他人的陵墓以来的自然发展。但是在其编组和配置显示的尊贵、在中心圆顶和细长的尖塔巧妙的对照、在其细部的纯洁优美和精心刻苦的技艺、尤其是在其建筑材料的豪华壮丽等一切方面，泰姬陵都远胜于任何其他陵墓。较之我们迄今已提到的其他建筑,泰姬陵的设计带有较多的波斯特征,印度的特征则较少,不过在波斯却找不到这样的陵墓。陵墓本身很象胡马雍陵，呈有斜角而不是八角的(186 英尺的)方形。这座方形建筑包括一个高的中央砖块、内部为八角形，其每个角由凸出物支撑，每两个凸出物之间有一个波斯式的大门。有点象球茎的圆顶是由圆柱形墙壁上升起的。所有的拱门都是波斯式的。下部结构的每个角上都有一个圆顶小亭。美丽的中央寝宫因透过在窗口的大理石格构射进来，减弱了强度的阳光而显得宁静悦目。陵墓座落在一个高 22 英尺、313 英尺见方、有一个圆柱形尖塔的平台上,平台在每个角上由长廊分成层次。整个建筑都是用令人眼花缭乱的白色大理石建成的。大部分建筑按精致的波斯式样镶有彩色大理石和宝石。建筑群的四周是一个可爱的布置整齐的花园，有栽着柏树和长睡莲的林荫道通向陵墓，北边紧接花园的河水产生了奇迹般的倒影。泰姬陵是世界上伟大的建筑之一，凡是见过它的严肃评论

家，无不激发出由衷的赞叹。

重要性仅次于泰姬陵的是沙贾汉在亚格拉的宫殿建设工程。这项工程实施于1638年至1653年间，包括勤政殿、枢密殿和珍珠清真寺。在这几座不同的建筑中，虽然在某种程度上用到了红沙岩，但是主要的建筑材料却是有彩色镶嵌物的白色大理石。整体设计非常雅致，结果是印度—穆斯林成分的完美结合。有些作家确实宣称对珍珠清真寺的评价应高于泰姬陵。沙贾汉还在德里和拉合尔设计了媚人的花园。在拉合尔，瓦济尔汗清真寺（1634年）即于他统治时期建成。这是该市的主要清真寺，总的特征是波斯式的，自如地装饰有彩色的琉璃瓦。阿杰米尔的湖堤上，有一些漂亮的大理石楼阁，也应归功于沙贾汉。

沙贾汉在德里的建筑工程也值得重视。这包括以他的名字命名、建于1638年至1658年间的德里“第7座城”“沙贾汉纳巴德”的城墙。其高质量的城墙和城门完好地保存下来了，就象城内沙贾汉的堡垒和宫殿一样。这座庞大的综合性建筑一边临河，占地面积长1000码、宽600码，按院落的排列次序设计得极好，但是，在柯曾勋爵上台以前的缺乏想象力的时代，它受到英国军事占领的严重损害。如上述其他的莫卧儿宫殿一样，两座主要的建筑是勤政殿和枢密殿，这里的这两座建筑极为华美，镶嵌了大量的大理石作装饰，具有印度—穆斯林式的特征。

沙贾汉还于1644—1658年在德里城堡附近建造了巨大的加米清真寺，它有一个325英尺见方的四方院子和两座很好的圆柱形尖塔。它的突出特征在于其居高临下的位置，因为它座落在一个高墩座墙上。对于一座伊斯兰教清真寺，这种设计是极为独特的。圆顶、尖塔以及这座建筑的某些其他部分是波斯式的，总的外观却是 324 混合式，而角楼肯定是印度式的。这里也用上了大理石，不过是与红沙岩结合着用的。

比贾普尔从1489年直到1686年为奥朗则布所攻占止，是一个独立王国的都城。在整个莫卧儿时期，那里有一个兴盛的建筑流派，它具有许多与众不同的设计特色。这包括使用纯粹作装饰用的尖塔（在别处是穆安津从一座小平台唱出祷告的呼唤）、色彩艳丽的上楣以及用了富有独创性的三角穹顶结构。弗格森用高度赞扬的笔调记述比贾普尔的建筑。卡曾斯对比贾普尔建筑的调查提供了资料来源，他说，"有充分的证据表明，第一流的建筑师被劝诱从北印度南下"到比贾普尔，而一些建筑物中有印度教传统的痕迹，这证明印度教工匠保留了一些他们个人的特征。比贾普尔在其17世纪初的鼎盛时期，据说曾拥有近百万居民和约1600座清真寺。但在18世纪马拉塔霸权时期，比贾普尔衰落了，其建筑物的石料以及其他材料遭到肆意掠夺。后来它们被覆盖在丛林中，直到1883年比贾普尔成为英国人的大本营。

限于篇幅，不容许对主要例子提到更多。始建于约1576年的巨大而未完成的加米清真寺，是印度最好的清真寺之一。它虽极为平淡，但并不单调，因为装有做工精细的高侧窗。米哈拉布前面是一个有独特结构的大圆顶，其外观因加了一个圆柱形墙壁而得到了改善。朝向麦加的连拱廊的剩余部分盖上了许多小的石圆顶，由方柱和拱支撑，但外部为平坦的平台顶部所遮盖。金光闪闪的、彩色的米哈拉布是后来（1636年）才有的。比贾普尔城堡里还有许多厅、楼阁和清真寺，包括典雅的米赫塔尔·马哈勒（约1620年）、萨特·曼吉尔、盖根·马哈勒（?1561年）和贾拉曼迪尔。米赫塔尔·马哈勒是一座有一个引人注目的门塔的小清真寺，弗格森说它"堪与（如果不是胜于）开罗的任何清真寺相媲美"；萨特·曼吉尔是一座多层小宫殿；盖根·马哈勒是有一个高大拱门的会议厅；贾拉曼迪尔是一座优雅的水阁。比贾普尔城的其他地方还有两座孤立的大建筑，即通常称为"伊卜拉欣·劳扎"的伊卜拉欣二世及

其家眷的陵墓(1626—1633年)和他的继承人穆罕默德的陵墓（建成于1659年)。前者主要是以其华丽的装饰著称,后者则以其巨大圆顶的非凡而大胆的结构而引人注目。

沙贾汉的私生活不象他的建筑那样值得称道。1658年，他被他的第3子奥朗则布废黜了。奥朗则布统治时期的建筑在各个方面都不如沙贾汉时期。其中值得一提的是德里的有精美的大理石装饰的珍珠清真寺(1659年)和拉合尔的帕德沙清真寺（1674年)。尽管帕德沙清真寺在几个方面不及德里的加米清真寺，但是它差不多是后者的一个翻版。从那时起,印度的穆斯林建筑衰落了,但决没有消亡。各类建筑——清真寺、陵墓、宫殿和房舍——竞相仿效泰姬陵的华丽规格，直到英国人最终引进印度—穆斯林式的火车站和旅馆。因此18世纪提普苏丹在斯利兰加帕特纳姆建造的著名建筑物就是同类的穆斯林建筑,它们虽然极具印度形式,但却远不及以前优美雅致。 325

对历史上的建筑毫不留情的英国军官们对印度的主要穆斯林城市的长期占领，无疑地造成了对某些诸如城堡里的皇宫之类的建筑物的愚蠢的、有时是野蛮的对待。不过，在柯曾勋爵当政时期，对古迹的关心开始引起真正的认真注意。似乎印度历史上的建筑物现在已被看作是神圣不可侵犯的,但是,在印度，不论是官僚阶层,还是知识分子,对于印度的传统建筑和现代需要之间的适当关系，似乎都没有清楚的认识。难道真的需要按照古老的印度教方式，把新德里设计成使其部长官署和卫生设施都藏匿在仿寺庙正面之后,正如哈韦尔所坚决主张的那样吗?难道3个世纪以前由一个极富有的皇帝所建造的泰姬陵的风格，在任何情况下都能适应现代工商业的极其节俭的需要吗?

从最近的一次伦敦印度建筑师设计展览来看,显然,今日印度的建筑师正在按照从古代的印度教寺庙风格到最新式的钢筋混凝

土和不锈钢时尚的每一种式样制定规划和建造建筑物，而展出的杰出设计（例如博帕尔的一座有一个可爱的开罗式尖塔和很好的传统细部的清真寺）上有一个穆斯林的签名和伦敦贝克街的一个办事处地址。看看印度的下一代将会怎样看待她的建筑遗产：印度是继续沿袭且复兴莫卧儿人的印度—穆斯林风格，是遵照一种经过了改进的、到处加有圆顶和尖塔的欧洲式样，还是推出一些不以任何欧洲先例为基础的新方案，以适应当代变化了的经济状况和社会习俗，那将是很有趣的。①

① 虽然本章的最后几段写得有些简略，但是我们仍基本上保留其40年前所写的原样。文中提到的展览久已为人所遗忘，但是作者对它的评论也许仍未过时，尽管最近印度建造了许多令人难忘的现代式建筑，而且大建筑师勒科尔比西埃对印度旁遮普邦的新首府昌迪加尔的设计方案已被介绍进来。相当现代化的印度典型建筑是新德里的阿育王饭店，它进一步发展了新德里政府建筑的混合风格，是印度教、穆斯林和20世纪实用特征的一种令人不满意的混合。〔编者〕

第23章　中世纪印度的袖珍画

布勒莫德·金德拉

伊斯兰教在印度的兴起到建立政治霸权时期的绘画艺术，可以分为两次广泛的动向。其中之一，举例来说是带有近乎迷信的固执企图维护过去的传统。这些传统尽管常常毫无意义，但却至少保持着外部形式的标志；这种形式在较为有利的时期就会再度恢复生气。第二种动向扎根于随着穆斯林入侵主要从伊朗传入的新的艺术形式之中。旧的和新的、"外来的"和"本土的"动向逐渐相互妥协；而且在各自的个性得到加强和有了新的实现的这一过程中，形成了印度绘画艺术一些最伟大的成就。对印度艺术而言，在一种发展的方式中新的刺激因素被接受、重新解释和改造几乎不是新鲜事，而且在它的几乎每个重大历史时代都可以见到。虽然在我们谈到的这个时期，这一过程对印度精神而言确实十分自然，但是入侵者反对崇拜偶像的热情和宗教狂热却在相当大的程度上使它受到遮掩而模糊不清；入侵者自己有意识地反对异教徒及其传统。可是，无论他们中的某些人怎样压制，那些有助于综合和同化的力量一直在内部起作用。在这种背景下，注意到从公元前3世纪的孔雀艺术到公元16世纪这一千八百年之后的莫卧儿艺术的发展，以及在每一种情况下伊朗灵感的风格受到印度艺术环境和情趣的促进而迅速地且戏剧性地得到改造的方式之间，都存在惊人的相似，那是不足为怪的。 326

尽管同时期的文献里有相当明确的相反陈述，有些人还是否认在莫卧儿皇帝之前统治印度的早期穆斯林诸王赞助绘画艺术的

说法，主要原因在于他们的宗教顾忌。但是，象有关本时期绘画艺术的许多其他观点一样，这种观点正被证明是完全错误的。耐心的探索和研究，使在13世纪到16世纪之间问世的插图手稿的目录不断增加，即使必须承认那些手稿很少表明它们与众不同，许多作品只是同时期伊朗各种风格的多少有点平淡的模仿。在曼杜为苏丹纳西尔沙·哈勒吉（公元1500—1510）①而作、收藏于印度国家博物馆的《果园》（Bustan）画原稿，与赫拉特绘画支派除色彩之外没有什么不同；然而很有意义的是，一部年代几乎相同（约公元1500年）的《尼马特本纪》的插图手稿，②尽管它受益于设拉子同时期的风格，但却表现出明显的印度特征，特别是在制图术和妇女画像的描绘方面。因此，可以将它算作波斯影响开始被印度画家吸收这一艺术发展时期的典型，这是一个对莫卧儿画派的产生和范围小得多的16世纪拉贾斯坦风格的产生极为重要的过程。

327

在这个阶段，考虑一下除具有印度—波斯特征（在多数事例中，这一术语可以恰当地用来不过是指另一种地方的波斯风格的意思）作品之外的印度绘画的状况是合适的。本时期的民族风格，是在几乎遍布印度的一本又一本改写本中都有的西印度风格。存留下来的样本表明，最大的中心在古吉拉特，而且提供主要赞助的是耆那教徒，虽这也许是偶尔的，是由于耆那教团特别留意保存自己的圣典所引起的。具有印度教主题的原稿也为人们所知晓，而且我们还有绘于拉贾斯坦、德里和东印度江普尔的插图。最喜欢被选来绘插图的耆那教经典是《劫波经》（Kalpasutra）和《卡罗迦大师的故事》（Kalakacharya-katha），虽然质量优异的作品罕

① R·埃廷豪森：《纳西尔沙·哈勒吉的"果园"画稿》，马格（Marg），第12卷，第3册（1959年），第42—43页。

② R·斯凯尔顿：《尼马特本纪：马尔瓦绘画艺术的里程碑》，出处同上，第44—50页。

见，许多绘画作品可以公正地被认为是手工操作的作坊产品，但是它们的大部分被保存下来。这种风格所强调的是线条，形式平板，轮廓有鲜明的棱角，面部一般是侧面但能显示双眼，其中一只眼凸出在空白处。色彩不多，以红、绿、蓝、黄和黑为主，背景常常由一片单一的红色构成。

印度西部风格直接来源于大约公元5世纪形成的、在阿旃陀得到辉煌表现和保存的古代印度的古典风格，而且是逐渐简化，抽象化和线性化的结果；虽然初看起来令人难以置信，但是它的各个时期是可以清楚论证的。印度西部风格尽管免不了有风格上的变化，却仍然异常保守，恪守规定的程式直到16世纪末。大约在这一时间，它才在新兴流派的压力下让路了。

虽然人们普遍承认印度西部风格的保守性，但是人们必须认识到这一风格在大约15世纪中叶的确开始显示出真正变化的迹象，尽管还不清楚这是由于了解了源于波斯的绘画艺术，还是由于其自身固有倾向的自然发展。证明这种变化的绘画作品极少，但是它们却清楚地表现在3部精美的插图手稿之中：1439年绘于曼杜的《劫波经》、年代和出处相同的《卡罗迦大师的故事》和公元1465年绘于北方邦东部的江普尔的《劫波经》。① 线条更流畅，形式更充实，人物开始失去神圣的、类似雕像的特征。显然，这些手稿预示着新风格的诞生，公元1516年的《摩诃婆罗多·森林篇》插图手稿和1540年的《大往世书》手稿的发现都证实，这种风格确实产生了，并且至少繁荣到16世纪初期。② 在现在不幸散失在世界

328

① 莫蒂·金德拉和K·肯德勒沃勒："对公元1439年曼达伯杜伽(即曼杜）的一个插图手稿的考察"，《印度艺术》，6(1959年10月)，第8—29页和"1465年绘于江普尔的插图劫波经"，出处同上，12(1962年10月)，第9—15页；P·金德拉：《1439年曼杜"劫波经"风格的独特的"卡罗迦大师的故事"》，美国贝拿勒斯学会公报（1967年11月)，第1—10页。

② 莫蒂·金德拉和卡尔·肯德勒沃勒：《收藏于孟买亚洲学会的"森林篇"插图手稿》，孟买亚洲学会杂志，38(1963年)，第116—121页。

各地收藏本的辉煌的《薄伽梵往世书》，和收藏于艾哈迈达巴德博物馆的比兰纳的《偷情五十咏》中，这种新风格得到实现的希望。① 在象收藏于孟买的威尔士亲王博物馆的毛拉·达乌德的《昌达亚纳》那样的一些手稿中②，有这种风格更精美的形式，其标志是特别喜爱具有波斯感染力的苍白而冷漠色彩以及柔和而纤细的线条。

就绘画艺术而言，16世纪上半叶是一个极为活跃的时期。在这个时期存在的可能受穆斯林宫廷集团赞助的印度—波斯风格中，我们发现了一种西印度风格，和从它发展而来的还没有定名但却由一批手稿（包括上面提到的《摩诃婆罗多》和《偷情五十咏》）表现出的新风格。

这样，当印度莫卧儿帝国的奠基者巴布尔之孙阿克巴于公元1556年继承皇位之际，这个时期已经到来。这位年青的皇帝在孩提时代便亲自接受了绘画训练，他的老师、设拉子的赫瓦赫·阿卜杜斯-萨马德和大不里士的米尔·萨伊德·阿利，在应胡马雍之邀来到印度之前，就是伊朗第一流的艺术家。在这两位艺术家总的监督和有眼光的阿克巴（他作为赞助人所起的作用最重要）的热情支持下，从印度帝国各地招来的画家的充满活力的画室在皇宫有了发展。这些艺术家带来他们所属的各种传统的成分，而且在大概是莫卧儿画派最早的作品、收藏于克利夫兰艺术博物馆③的《鹦鹉故事七十则》里，我们实际上可以发现一个过程，艺术家们的完全不同的风格通过这个过程结合而形成一种新形式——一种既综

---

① K·肯德勒沃勒和莫蒂·金德拉：《印度绘画艺术的新文献》，孟买，1969年，第83—84页，79—83页。

② 前引书，第91—98页。

③ S·E·李和P·金德拉："新发现的鹦鹉故事七十则与印度绘画手稿传统的连续性"，《柏林顿杂志》，55(1963年12月)，第547—554页。

合了波斯和印度又有异于二者的风格。在阿克巴画室最有雄心的任务即《阿米尔·哈姆扎的故事》(Dastan i-Amir Hamza)① 的非同一般的大型插图中，我们很快发现了完全成熟的莫卧儿风格。它倾向于自然主义，充满呈曲线状的动势，色彩明亮且具有固有的奇异感，与波斯作品迥然不同。

到 1575 年，《哈姆扎本纪》的插图肯定已完成，阿克巴的画室再也没有试图承担这样规模的任务。接着问世的是一批有大量插图的历史手稿，它们合起来有几百幅之多。现在已知的这些手稿中最早的，是现在收藏于巴特那的库达·巴克什图书馆的帖木儿家族史②（一度写到阿克巴统治第 22 年，未撰完）；最完整的一部是收藏于伦敦维多利亚与艾伯特博物馆的《阿克巴本纪》。③ 巴特那原稿的年代可以定为公元 1584 年左右，而《阿克巴本纪》则在不到 10 年之后。它们中的袖珍画比《哈姆扎本纪》中的要小，从风格的角度看来，最值得注意的变化是急骤发展的势头的衰退，以及它逐渐被刻意追求雅致和精美所取代。多数绘画作品是两名艺术家合作的产物，其中一人是设计者，他如果不是大师的话，一般也是重要的画家；另一人则是实际上着色将图“画出来”的艺术家。在这两人之外，有时加上一名肖像画法专家，我们在不多的场合得到了调色的艺术家的名字，表明了对色彩的调配和使用十分注意。

从风格上看，印度教史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的波斯文改编本的著名插图，与历史手稿一样属于同一时期，其特大摹本现由斋浦尔的摩诃罗阇收藏。④ 莫卧儿画家多数是印度教徒，这

---

① H·格吕克：《传奇中的印度袖珍画》，维也纳，1925 年。

② A·穆克塔迪尔："孤本帖木儿史注"，《比哈尔和奥里萨研究会会刊》，3(1917年)，第 263—275 页。

③ E·韦勒斯："阿克巴本纪手稿"，《柏林顿杂志》，80(1942 年)，第 135—141 页。

④ T·H·亨德利：《斋浦尔展览的年代记》，第 4 卷，伦敦，1884 年。

里有与他们的内心接近的主题，他们在为神话插图中登上了伟大的高峰，表现出无止境的、创造性的想象力和丰富的智谋。

阿克巴艺术风格的最后阶段以真正的个人风格和内在风格的发展为标志，表现在为古典的波斯诗歌作品所作的一系列插图中，这些诗作著名的有收藏于英国博物馆的尼扎米的《卡姆萨》，收藏于巴尔的摩沃尔特美术馆的阿米尔·胡斯劳·迪赫拉维的《卡姆萨》，收藏于拉姆普尔雷扎图书馆的哈菲兹的《诗集》以及其他诗作手稿。① 相对而言，这些手稿的每一种里的插图都不多，每幅插图由单个艺术家制作，他用优美的细节描绘和最奢华、精美的色彩填满插图，淋漓尽致地表现自己的全部艺术技巧。

根据有洞察力的宫廷编年史家阿布勒·法兹勒·阿拉米的记载，达斯万特和巴萨万是阿克巴统治时期的杰出画家。达斯万特作品的最重要部分保存在斋浦尔的《摩诃婆罗多》里，虽然另一名画家与他联合绘制这些插图，但是他的才华是显而易见的。巴萨万的作品显然更分散，我们发现他是卓有成就的画家；他的建树主要在色彩方面，喜欢完美而丰满的形式，而且对人的感情和心理表现出超乎寻常的理解。

330 虽然涌现出的许多因素先前就曾预见到，但是贾汉吉尔统治时期（1605—1627 年）的绘画明显背离了阿克巴时期的风格。书籍插图的传统被逐渐放弃，肖像画法受到明显的重视。画上满是朝臣和侍从的巨大觐见画，基本上是大量肖像的汇集。这些肖像的构图也受到更多限制，显得平静和正规。色彩柔和而协调，动势也是一样，而且精心细致的画法令人见而称奇。鸟和动物的大量习作也是为了这位皇帝而作，他对自然界的生物具有热情和兴趣，

① F·R·马丁：《波斯、印度和土耳其的袖珍画和画家》，伦敦，1912 年，插图第 178—181 幅；E·格吕布：《伊斯兰绘画的古典风格》，威尼斯，1968 年；S·C·韦尔奇："哈菲兹诗集手稿中的袖珍画"，《马格》，第 11 卷，第 3 册（1958 年），第 56—62 页。

而且从未停止观察、描绘、衡量和记录遍布于自然界的这些奇珍异物。

绘画是贾汉吉尔最喜爱的艺术，他以自己的鉴赏能力自豪，并且十分尊敬他所喜爱的画家。阿克·里扎之子、从赫拉特移居莫卧儿宫廷的阿布勒·哈桑最受钦佩；乌斯塔德·曼苏尔作为动物和鸟类画家特别受到赞扬；据说，比尚达斯所绘的画像在他那时代无人能与媲美。这些画家的作品，证实了这位皇帝的判断力。还有其他一些杰出的画家，尽管这位皇帝的回忆录中没有提到他们。他们之中，巴萨万之子马诺哈尔、戈瓦尔丹和道拉特很可能与受这位皇帝宠爱的诸位画家同样伟大。

沙贾汉的主要兴趣虽在建筑方面，但他也是绘画艺术的敏锐的鉴赏家；贾汉吉尔的传统被继承下来，不过，是有改变的继承。构图变得固定而对称，色彩更浓厚，结构和装饰更豪华。鲜艳的画面以及对人和物机敏的观察，被一种感到厌倦的成熟所掩盖，结果产生的不是表现生物的艺术作品，而是面部表情被遮蔽的肖像。皇家画室的作品也出现衰落，以致可得到的作品减少得多了，其中英军洗劫勒克瑙期间被掠走、为伊丽莎白女王陛下所收藏的《沙贾汉本纪》①，是该风格最优美、最有代表性的样板。还有几幅沙贾汉和宫廷显贵的肖像，这几幅再次证明了以牺牲真实为代价追求富丽、奢侈的动向。

奥朗则布统治期间(公元1658—1707年)，宫廷似乎越来越不给予赞助；可以识别为皇家画室的作品极少，并承袭了沙贾汉时代的风格。虽然奥朗则布对艺术的反感被人们大大地夸张了，但是这至少表明他缺乏兴趣。断定为他统治时期的数量相当多的作品大概不是由皇帝赞助而作，这就引起不可避免的衰落；因为莫卧儿

① L·阿什顿(编)：《印度和巴基斯坦的艺术》，伦敦，1949年，插图第138幅。

绘画本质上是一门精心培育的宫廷艺术，它离开正常的栖息处导致了其枯竭和质量的下降。在穆罕默德沙统治期间（公元1719—1748年）出现了短暂的复兴，但是，莫卧儿帝国的迅速崩溃，决定了与它息息相关的这一艺术的命运。艺术家们分散到大贵族正在331建立各自王国的地方中心，在这些地方，新的环境有时激起一股暂时的生气。然而，衰落是不可逆转的，由于不适当地理解西方影响而日益受到腐蚀的情趣方面的变化又加快了衰落。因而，当莫卧儿绘画风格最终被忘却时，它被所谓的公司画派所取代便是自然的了。该画派特别寻求在印度的英国统治阶级的赞助，寻求传统情趣已被破坏的印度绅士的赞助。

拉贾斯坦绘画风格主要分布在拉贾斯坦及其邻近地区的各土邦。其形成时期大致与莫卧儿画派相同，但代表的是印度西部风格和存于孟买亚洲学会的《摩诃婆罗多》绘画风格的直接而自然的演进，而不象莫卧儿风格那样是那些传统的革命的转变。这里的题材基本上是印度教的，主要关心的是黑天神话；黑天神话是该时期虔诚崇拜迅速发展的主要因素。这种风格仍然是抽象的和神圣的，与莫卧儿绘画偏爱自然主义形成鲜明对照；它的语言虽然神秘而且带有象征性，但一定立即在印度教观看者心里引起了共鸣的反应。莫卧儿风格和拉贾斯坦风格虽然在不同的参照层次上起作用，但是共有的惯例和程式清楚地显示了它们之间的某些联系；然而，这些相似之处不应蒙蔽我们的认识：就绝大部分而言，拉贾斯坦画派基本上没有受到莫卧儿画派的影响，至少在16和17世纪时期是如此。在18世纪，这只在较小的程度上是事实，当时这两种风格之间的距离缩小了，但是绝对没有完全消失。

拉贾斯坦风格形成了几个独特流派，它们的分界表面上与拉贾斯坦各土邦的边界一致，著名的有梅瓦尔、邦迪、科塔、马尔瓦尔、吉尚噶尔、斋浦尔（安贝尔）、比卡内尔（它有些例外，它的准则

受到莫卧儿画派的相当大的影响）以及其他一些正开始慢慢具备轮廓的流派。梅瓦尔画派是其中最重要的画派之一，它在17世纪推出了相当有力而感情强烈的作品。1600年至1650年之间的早期阶段，以萨希卜丁画派居支配地位为标志。画家萨希卜丁的名字有幸保存下来。到17世纪末，早期的热情开始退落，18世纪的绘画作品虽然常常富于魅力，但却绝对没有获得早些时候的情调。同梅瓦尔画派相比，邦迪画派与莫卧儿画派具有稍多一点的相同之处，它产生于大约16世纪末，以更优美的线条和喜爱鲜明、匀称的动势为特征，这种特征在邻近的土邦科塔所绘的表现娱乐和狩猎壮观的景色中，完好地保持到18世纪，甚至保持到19世纪。即使在19世纪，当莫卧儿风格已经衰败和在西方影响下改变赞助使得难以生存之际，拉贾斯坦的许多画派的活力确实仍然是相当显著的。

虽然比卡内尔的绘画的主题与其他拉贾斯坦流派的相同，但其线条和色彩的精致具有强烈的莫卧儿画派特征；这些特征最初显现在17世纪中期艺术家的绘画作品中，是由德里传入的，即使当这个流派开始紧密地和邻近的拉贾斯坦诸流派取得一致时，这些特征在某种程度上仍然保持着。其中的马尔瓦尔画派占有头等重要的地位，虽然它在17世纪的历史简直不清楚，不像梅瓦尔画派的那样，可是它在18世纪却推出了高质量的作品，全都具有强烈的、几乎令人眼花缭乱的色彩，并以直接即时的状态表现出来。充满抒情的玄想的吉尚噶尔画派，由于受到18世纪莫卧儿技法的重大影响，是一个极具魅力、讲究技巧的画派。不过，它更加自觉地形成风格，而且在其优异的作品中，它完全超越了它所源出的晚期莫卧儿风格的空洞的世俗主义。斋浦尔土邦在17世纪以安贝尔著称，因其与莫卧儿政权的紧密联盟而拥有巨额财富和权势。人们因而料想那里会有一个兴旺的画派，可是它在17世纪的早期历史却没有显露出来。在18世纪，显然有一种相当正规且具有特点

332

的风格，到那个世纪的最后几年有一些异常杰出的绘画作品问世，那时出现了一个辉煌的时期，即在萨韦·普拉塔普·辛格统治期间(公元 1718—1803 年)。

帕哈里风格是袖珍画的另一个重要流派，如此称呼它，是因为它流行于大体上从查谟绵延到格尔瓦尔的喜马拉雅山脉的丘陵地带的一些前公国。它初分为两个明显的阶段。最初的帕哈里绘画作品以与 17 世纪上半叶某些早期拉贾斯坦绘画的基调相似的、鲜明的色彩、强有力的图案和可以称为质朴热情表现的形式为标志，虽然帕哈里作品的时间在后，而且制作的水平更精致、更完美得多。主题是印度教的，与拉贾斯坦绘画有共同之处。这类作品最通用的名字叫"巴索利"风格，以同名的土邦命名，但是类似风格的画作在其他山邦也有发现。大约 18 世纪的第 3 个 25 年中兴盛起来的后一阶段帕哈里风格，同样按同名的山邦命名为"坎格拉"风格，虽然它在其他山区中心也有发现。因此，在命名上存在相当大的混乱，而与题材性质相适宜的有条理的分类将相当有助于理解。不过，通常被理解为"坎格拉"风格的绘画与"巴索利"画派有些显著的差别，它具有感伤抒情的基调，由一些弯曲的线条和令人感到凉爽而清新的色彩所带有的流畅的韵律。帕哈里绘画基调的这种惹人注目的变化的原因，大概要在后期莫卧儿的平原风格的强烈侵入中寻找，但是这些影响在同化的过程中再次受到根本的改造，必须记住印度艺术对这一过程并不陌生。帕哈里风格也持续到 19 世纪，同样经受普遍的衰落，且没有完全表现出同期某些拉贾斯坦画派的坚韧性。

德干风格虽然与莫卧儿画派的技巧相似，但是在基调上却更
333
富于诗意，它再次是作为外来(波斯和突厥)成分和表面上通过毗阇耶那伽罗帝国的艺术传统继承的、有点强烈的本地成分的结合而发展。从 16 世纪中叶到 19 世纪，德干高原的几个王国形成了

具有自己独特韵味的风格。在这些风格中，比贾普尔形式、特别是在著名的易卜拉欣·阿迪勒沙二世(1580—1627)赞助下，以十分富有诗歌气质为标志。在强大的苏丹国高康达和艾哈迈德纳加尔，也产生了重要的艺术作品。与莫卧儿画派同时代的德干风格，与它有密切的联系，而且它们的发展也遵循着类似的道路。在18世纪，阿萨夫·贾王朝的首都海德拉巴成为极具活力的绘画中心，大量与莫卧儿各地方中心艺术作品基调相似的作品在这里诞生。

13至19世纪的印度绘画史丰富多彩，上面所述仅仅为其丰富的内容提供了最粗略的线索。莫卧儿画派被人们研究的时间最长，所以人们多少了解它；但是对拉贾斯坦绘画而言，多数材料都仅仅是在最近20年左右才披露出来，而且我们对它的了解至多只是初步的。主要倾向逐渐明朗起来，而详情却依然模糊不清，新的发现使得不断地进行重新评价成为必要。虽然帕哈里风格显著的美和魅力引起了直接的反应，但是理解它仍然存在许多困难；可以说，德干的各画派同样如此。尽管事实上我们还得做大量的工作才能真正欣赏印度袖珍画艺术的成就，但这些成就显而易见是很大的。它缺乏建筑学上的雄伟建树，不过仍然具有最强大的活力和最丰富的内容，而且在更本质的层次上，艺术技巧的表现也是宝贵的。

第3部分

挑战与反应——西方人的到来

第24章　葡萄牙人

J·B·哈里森

337　15世纪末，两股入侵者进入印度：葡萄牙人走海路，莫卧人走陆路。这两次入侵都引起了巨大而持久的变化。但是，莫卧儿人在政治、行政和文化方面的贡献得到了公正的评价，葡萄牙人的贡献却不但受到低估，而且几乎是反常的误解。在流行的神话中，葡萄牙人对印度的贡献似乎常常只限于两个人物——无畏的航海家、对欧洲人而言是印度"发现者"的瓦斯科·达·伽马；以及用恐怖与刀剑建立葡萄牙在亚洲短暂的海上帝国的阿尔布凯克。这两个人到1515年完成了各自的事业，不知怎么地，人们认为此后出现了一个堕落的暗淡时期，不时地闪现着第乌的刀光剑影或宗教法庭的熊熊火焰，要不就是一直处在葡萄牙人偏狭、贪婪、人种混杂的统治之下变得阴沉。

虽然对印度当时的人而言，直至17世纪甚至以后一个时间中，最值得人们注意的必定是：在印度的葡萄牙人势力的不断增长、她的实力与恢复力、她的稳定性和持久性。达·伽马航抵印度后的50年内，葡萄牙人占领果阿周围海岸约60英里长的地区，向内陆

纵深为 30 英里。向北方，从孟买到进入富饶的古吉拉特的咽喉达曼和海湾对面的第乌，他们占领了虽然更窄却更大的一片地区，有 4 个重要港口和几百个城镇与乡村。向南方，他们占据了一长串联系松散的海港要塞和商埠——奥诺尔、巴斯诺尔、芒格洛尔、坎南诺尔、甘兰甘诺尔、科钦与奎隆。虽然他们在马拉巴尔的力量较分散，但是有合适的补助金作补充时，便足以确保对当地统治者施加影响和控制，这些统治者是这片出产胡椒、生姜和桂皮的土地的主人。甚至在东海岸的尼加帕塔姆和圣托梅，也修建了更多的军事要塞和拓居地。16 世纪将近结束时，一个富裕的拓居地在孟加拉的胡格利发展起来，并对锡兰低地一带建立了葡萄牙人的直接统治。

因此，葡属印度在印度国家体系中占有成分之大，有时超出了人们回想时想到的程度。葡萄牙人早就放弃了西方人否认非基督教势力的国际社会成员资格的态度，他们承认波斯人、莫卧儿人和德干人是“最强大的民族，精明老练，作战训练有素”。同样，印度的省督和统治者不久也把葡属印度当作既成事实加以承认。果阿与印度的多数大邦国之间，交换了使者和常驻使节。德干诸苏丹1570年同果阿签订的条约，在其王国存在期间不断定期续签。在毗阇耶那伽罗与德干诸苏丹之间、德干人与莫卧儿人之间、莫卧儿人 338 与马拉塔人之间先后达成的力量均势中，葡萄牙人总是站在弱者一方的一股力量。

葡萄牙人在印度的势力，还以其延续时间之长而引人注目。欧洲人的部队驻守着一个个要塞，还为每年巡航对付海盗与走私犯的船只配备人员，他们的人数从未超过几千人。但是，支持他们的是数量大得多的殖民者或者说已婚者队伍，这些人从阿尔布凯克时代起，便受到鼓励娶土著妇女为妻。他们在果阿和北方省以乡村地主——常常是进步地主的身分——安家落户，修建道路和灌溉工程，引进烟草和腰果或种植园的椰子果优良品种之类的新

作物。在大城市，特别是在果阿和科钦，他们作为手艺人和工匠师傅定居下来。并且，无论在哪里，他们都是商人。这些三代拥有村庄或者组织在行会里的人，感觉到而且确实也是得到了安顿。这正如荷兰总督范戴曼所说："多数在印度的葡萄牙人将这一地区视为自已的祖国，不再思念葡萄牙。他们很少或者不到葡萄牙经营贸易，而是满足于在亚洲的转口贸易，就好象他们是当地的土著居民，再也没有别的国土"。他们的长期存在，有助于确立葡萄牙的文化影响。但是，作为要维持家庭和常常相当大的一批家内奴仆、骑手或滑膛枪手的地主，他们也构成葡属印度的防御力量的主力。1569年，他们打败比贾普尔与艾哈迈德纳加尔的苏丹和卡利卡特的萨摩林① 最坚决的、长时间的联合进攻。由于他们的援助，结构松散的南方省才维持了150多年；马拉巴尔在科钦被围困4年之后，1663年才最终陷于荷兰人之手。同样因为葡萄牙人是为保卫家园而战斗，他们在真正的安家落户地区北方省顶住了马拉塔人时间更长的进攻，1739年5月巴塞因决死的防卫战之后才投降。果阿、达曼和第乌是大陆上最后一批外国殖民地，1961年受到印度军队侵犯就几乎是情理之中的事情。

葡属印度有两个半世纪是印度政治体制中的值得重视的组成部分，有另外2个世纪仍是其中的次要组成部分，那么它的性质是什么呢？随便流览一下葡萄牙主要编年史家巴洛斯、科托或者卡斯坦埃的关于它的兴起的记述，人们便会想到它全凭武力，全凭陆上适度的恐怖和海上的海盗行动，并以粗鲁的勇猛和专门技术相结合来支撑而得势。但是，这些史家是按宫廷传统为军事贵族撰史，夸大地描绘这些军事贵族参加过的每一次小规模的战斗，会使他们的虚荣心得到最好的满足。而且即使从他们的著作（或者从科

① 萨摩林(Zamorin)，卡利卡特及其周围领土的王公的称号。——译者

雷亚和博卡罗的记述中更清楚)也不难看出,一旦获得必不可少的海岸据点,在亚洲的葡萄牙人便更关心贸易,而不是征服。

在值得使用武力的地方,葡萄牙人肯定诉诸武力。但是,他们人数少,技术优势比一度设想的要小得多。16世纪在马拉巴尔和锡兰,他们用盔甲、火绳枪士兵和从船上运来的大炮,可能是军事上的创新。可是对古吉拉特、德干和北方的莫卧儿人说来,示范使用火器和防御工事的是马穆鲁克和奥斯曼人,他们所达到的精湛水平是葡萄牙人难以匹敌的。葡萄牙人的贡献可能是通过示范使莫卧儿人使用野战炮即"有镫形支具的大炮",又通过达拉·舒科和奥朗则布使火绳枪士兵队发挥更加敢作敢为的重要作用。但是,只是到17世纪晚期,在果阿和中国澳门的皇家兵工厂才开始生产比印度枪炮明显光亮和轻便的武器,因而才受到印度各种势力的欢迎。① 葡萄牙人在陆上的一个主要军事贡献,是步兵队伍的操练制度,它的编组和按照西班牙模式训练,17世纪30年代引进以对抗荷兰的压力。这样的印度土兵军队成为印度帝国的新工具,由法国人和英国人首先使用,然后是马拉塔人和锡克人。

339

在海上,葡萄牙人更加明显地是先进技术的传送者。他们的船只设计,与其说是为了在定期的季风期前航行,不如说是为了经受住大西洋飓风,船体比一般船只重,有多层甲板,因而可以装备重火炮。在船头和船尾修建船楼也是他们的发明,那是供击退进攻的敌船或特遣队下水的巧妙设计。印度建筑师使这两者适合自己的用途。不过,葡萄牙人的某些优势在组织方面,如建立皇家兵工厂和船坞,维持正规的领航和制图制度,或者以有组织的国家武装反对私商的海运。可以认为,他们这方面遗产的一部分由莫卧儿人和马拉塔人获得,后两者发展了海军的辅助部队。但是这一

① 18世纪的马拉塔条约,正式规定向葡萄牙人购买大炮和弹药。

遗产更确切的继承者，是在亚洲的其他欧洲人——荷兰人和英国人。

为了建立新式贸易，葡萄牙人运用了他们在海上真正的优势，尽管这种优势总是受到展现在他们面前的亚洲浩瀚海洋世界的限制。阿尔布凯克着迷于征服活动而使科雷亚在史书中写得清清楚楚的那些东西变得模糊起来，例如，隐藏在寻找去印度航路背后的推动力是商业，发布最明确的命令与作出巨大努力以获得和平贸易。确实曾出现过最初的暴力时期，有时由现存商团的敌对行为引起，更多的则是因为现场上葡萄牙指挥官的鲁莽与个人的贪婪。西印度洋的主要海路上，曾出现长时期的紧张状态，那是葡萄牙舰队每年设置警戒区造成的，它用以确保当地海运领到葡萄牙的通行证；通行证规定哪些港口可以前往，哪些货物可以载运，以及应在哪些葡萄牙关税站纳税。但是，如C·R·博克瑟和M·A·P·迈林克-鲁洛夫兹有力地证明的那样，早期暴力之后是一段长期的和平贸易，常常与亚洲商人合伙并根据与他们同等的条件进行。确340实可以证明，无论在葡属印度的庞大的载货帆船上，还是在少数私商从事转口贸易的轻便小船上，都是和平地追求利润；这就使葡萄牙人容易受到早期荷兰人的攻击。迪奥戈·多·科托在他的《老兵的对话》里，哀叹每个人都对贸易表现出强烈的关心，因为它削弱了尚武精神：

> 过去，男人抵达印度，他们就问："最危险的前哨站在哪里？"或者问道："可以建立最大功勋的舰队在哪里？"可是如今，他们变得如此贪婪，以致于一到印度便问："谁正准备航行到中国，或者日本、孟加拉、勃固、孙达去贸易？"

无论如何，必须承认是从印度向西到非洲和阿拉伯，向东到马六甲、香料群岛、中国和日本贸易的利润，特别是转口贸易的利润，

支撑着葡属印度的整个大厦。贸易和以合法方式或贪污手段对贸易征收的税款，负担了军队和官吏的费用，又使传教的活动有可能从阿比西尼亚扩展到北京，并使果阿——整个网络的中心——成为旅行家们所报道的黄金城市。

葡萄牙人利用在里斯本和果阿之间的贸易，发动了一场重要的商业革命，它使印度、甚至还有整个亚洲最终实际上加入单一的全球交换体系。葡萄牙船队从果阿返回里斯本，又驶向安特卫普的皇家"商行"，比以往任何时候都更彻底地开发了正在发展的北欧市场。而且印度经过里斯本，同全新的市场、葡萄牙人的巴西殖民地和在西非的拓居地也连接起来。最初葡萄牙人使用好望角到印度的航路后，引起由印度取道地中海东部地区到南欧的原有路线的某些混乱。不过，旧格局很快恢复，而且增加了具有几乎同样分量的经过好望角的贸易。在马拉巴尔，同欧洲贸易旧的主要产品胡椒以及生姜、桂皮树的栽培，几乎扩大到它能生长的一切地区。同样，为满足对椰子皮壳纤维帆缆和索具日益增大的需要，有组织地种植了椰林。来自欧洲的对棉纺织品需求的最初的微波，在古吉拉特、科罗曼德尔和孟加拉从事纺织的地区已可感觉到，它到 17 世纪晚期发展成一股浪潮；棉纺织品在欧洲主要还是用于家务，而不是做衣服，但有一部分布匹再出口给殖民地的黑人奴隶。

从欧洲向印度的回流——不是货物，而是金、银块——同样重要。一批白银和铜来自德国南部和匈牙利，后来一旦西班牙属美洲的金银矿被发现，第二批而且是数量大得多的黄金、白银便经加迪斯[①] 流来。这就开始减少金、银块供应的严重不平衡，这种不平衡曾引起世界各贸易地区之间价格水平的同等重大而有妨碍的变化；由于西班牙白银开始流向菲律宾群岛以后又流向亚洲其他地

① 加迪斯(Cadiz)，西班牙港口。——译者

区，这种不平衡减少的进程进一步加速。随之而来的价格上涨，与新的世界市场的开放一样，都有助于促进印度的生产和贸易。

341 葡萄牙人不仅把印度同欧洲、非洲和美洲联系起来，还把它更紧密而有效地与亚洲其他市场连接在一起。每年都有从果阿出发到东非、孟加拉、马六甲、香料群岛、中国和日本的航行，这些地区之间的航行，将在此以前在组织上一直处于半独立状态的3个贸易地区连在一起。同时，葡萄牙的个别商人和船主常常与印度合伙人为伍，渗透到印度洋和中国海的各个角落，从事较小的贸易冒险。荷兰人林斯霍滕于1583年指出，在果阿可以买到亚洲各地的产品。有代表性的事实是，果阿的教堂法衣之上不仅可以看到当地杰出的凸花金银刺绣样品，而且可以看到在风格、花边和构图上均具有18世纪中国瓷器全部特色的神父们穿的无袖长袍，可以看到对祭坛正面叶饰的处理明显受到波斯影响，以及显示莫卧儿风韵的、以花枝装饰的披肩。

当时的这种实际产品中只有少许样品保存下来，仅够为葡萄牙人贸易所促进的商品交换和风格交流提供线索。不过，在印度的植物志中更明确、永久地记载了同样的交流，葡萄牙人对此做出了许多显著的贡献。烟草是他们最早引进的作物之一——在1508年前带到德干，阿克巴时代传到北印度，并且被贾汉吉尔斥之为毒草。菠萝是另一种来自南美洲的并不有害卫生的礼物，1513年科尔特斯把它带到欧洲，葡萄牙人又把它带到印度；同一个世纪里，它在那里充分移植生长，已满足莫卧儿皇帝每日餐桌的需要。还有一种水果今天已完全在印度安家落户，林斯霍滕在16世纪80年代对它的移入作了记载："另一种水果来自西班牙属印度群岛，从那经菲律宾或吕宋传到马六甲，再到印度；它叫番木瓜，与甜瓜极类似。"穆斯林称腰果为"欧洲的仁果"，显示现在移植于孔坎和吉大港山区的这种树，也是葡萄牙人引进的植物。关于玉米是否

真由葡萄牙人引入印度的问题有很多争论，不过他们从非洲引入花生、制造木薯淀粉的木薯和白薯看来完全可靠。甚至人们熟悉的印度红胡椒，原来也是他们从伯南布哥[1]传入的。他们还对亚洲植物在亚洲本地的传播做出了很多贡献——来自马来亚的榴莲树和山竹果树、药物“菝葜根”(smilax glabra)、荔枝和甜橙都属此列。由于他们的医生一直在寻找新的特效药物，他们还引入许多有益健康的药物，甚至许多装饰庭园的植物都随他们传来，紫茉莉(mirabilis jalopa，“秘鲁的奇迹”)便是其中一例。由于这一系列植物的引进归功于他们，17世纪在印度作广泛旅游的法国旅行家让-巴普蒂斯特·塔韦尼埃所作的高度评价——“葡萄牙人无论来到哪里，便会使该地变得对后来者更美好”，看来正恰如其分。

如果说葡萄牙人丰富了印度的植物品种的话，他们也丰富了印度的语言。葡萄牙语最终在果阿岛和毗邻的巴尔迪斯与萨尔赛特扎根。接触印度教居民和教诲、听取皈依基督教者的忏悔的需要，导致省参事会有一段时间强调孔坎语和马拉提语在传教和牧师工作中的重要性。可是，后来由于担心只要表达印度教徒思想感情的语言存在这种思想感情就会保持其影响，导致1684年的总督法令，下令教区牧师和学校教师用葡萄牙语讲道和教学，“以便随着时间的流逝，使葡萄牙语排除当地母语成为大家共同的语言。”接着，大主教1812年又要求教区学校的儿童在校期间只说葡萄牙语，强化了这一法令；1831年第一批国立学校建立时，总督强调：“在一个象这样构成葡萄牙王国的一部分并由葡萄牙法律统治的地区”，必须广泛传播葡萄牙语。这在主要的果阿领地获得成功。在北方省、果阿以南的芒格洛尔和科钦，甚至东海岸的尼加帕塔姆周围等其他拓居地，也出现有欧洲血统而在当地出生的人所

342

① 伯南布哥(Pernambuco)，巴西东部海港，现名累西腓(Recife)。——译者

讲的葡萄牙语。

然而，葡萄牙语以一种或者另一种形式的传播，大大超出了葡属印度的范围，有时随传教士和牧师，有时同商人和船长一道。在葡萄牙人从未统治过的卡利卡特，个人祈祷语和大教堂保持的记载，直到20世纪都用葡萄牙语；而在东部孟加拉奥古斯丁修会①改宗者之中，保留着另一种讹用的葡萄牙语。鉴于葡萄牙国王对在印度的罗马天主教会行使庇护权，可以料想葡萄牙语会在那个教团里传播并长期存在。而且，英国东印度公司的牧师在整个18世纪都要学葡萄牙语，1780年还有人听到基尔南德尔在加尔各答旧教会教堂用这种语言布道。

还有，如洛杰耶所特别提到②，葡萄牙商人也带来自己的语言："因而他们可以有理由说，他们在印度所有海港确立了一种混合语，对其他欧洲人用处极大，这些人会发现，在许多地方没有它就难被完全理解。"英国人最初在苏拉特登陆，就是通过说葡萄牙语的印度中间人做买卖；两个世纪以后，葡萄牙语仍是加尔各答的公司职员做生意最常用的语言。而且，如马什曼所记载的："克莱夫讲一口流利的葡萄牙语，他从来不会用任何印度语言发布命令。"即使今日，当葡萄牙语作为一种语言已在除果阿之外的印度逐渐消逝时，从其中借用的词仍在使用。在拉斯卡里语即水手说的印度斯坦语里，它们自然主要是专门的航海用语，但在北印度语言的词汇中，诸如房间、桌子、水桶或钥匙这些极常用的词仍然是葡萄牙语。

葡萄牙人留给印度语言学的另一遗产，是以印度语言的语法与词典以及用印度语言写成的基督教宗教文献形式出现。这产生

---

① 奥古斯丁修会(Augustinian)，天主教托钵修会之一。——译者

② "印度贸易报道"，第286页。

于上面提到的传教士需要了解印度人和被印度人所了解。在这类工作中，耶稣会会士、那些欧洲的教师大概最积极，但是所有的教团都作出了贡献。例如，我们听说过耶稣会传教士挺进的先锋人物方济各·沙勿略勤奋学习马拉巴尔语言，发表了语法和词汇手册，"令土著居民惊叹不已并使神父和教友们大获裨益，从此他们借助于此手册和其他著作，象学拉丁文一样容易地学习'马拉巴尔语言'。"① 英国耶稣会会士托马斯·斯蒂芬斯以用孔坎语写的基督教往世书即史诗最为著名，也出版过语法；后来，迪奥戈·里贝罗对它加以扩充，他还是一本词典和一本关于基督教教义的小册子的作者，这些小册子在最初用地方语出版的著作里随处可见。这3类作品都属于印度印刷机的早期产品，印刷机的诞生确实归功于传教士的需要。随着传教活动范围的扩大，语法家们著述的范围也扩大了。最初用泰米尔语印刷的作品（1578年的《基督教教义》）和一些作品被译为波斯文，标志传教的作品进入莫卧儿宫廷。第一本孟加拉语的书是语法书，虽然印刷使用的是罗马字母。该书是奥古斯丁修会成员马诺尔·达·阿松桑论孟加拉语的名作，1743年在里斯本付印。他作的前言，清楚表明了藏在这些人辛劳背后的推动力：

> 亲爱的读者和新传教士，我料想你们来到孟加拉是以使徒的博爱精神，热心于使全世界遵循耶稣基督的律法，并将迷途的教区居民引入教会的怀抱；为了达到这一目的，你们希望把学习孟加拉语作为你们事业的基础；我将此书献给你们，书中包括这种语言的语法规则和两部分词汇表（第1部分是孟加拉语译成葡萄牙语，第2部分是葡萄牙语译成孟加拉语），在词汇表里至少可以找到当地人使用的大部分词汇，如果不是全部的话。

343

① J·卢塞纳：《方济各·沙勿略神父生活史》，第5卷，第25章。

对传教士或牧师而言，运用他所管辖的全体教徒的语言的能力无疑是十分重要的。不过他会采取一切技巧，有助于吸引并抓住听众的兴趣，增强已被他改变信仰的人们的信念。果阿的印度教歌曲和穆斯林舞女歌曲受宗教法庭禁止之时，教区学校和教团的神学院就教葡萄牙音乐。象在科英布拉和埃武拉那样，葡萄牙的教会学校有强有力的音乐传统，大学音乐的讲座和皇室通过皇家教堂热情赞助的传统也是同样强有力。在那里受过训练之后，先派到葡属印度，然后到巴西，这种情况正象耶稣会宗教歌剧一样是特殊的传统。例如，拉乔尔耶稣会学院在萨尔塞特有一所有三、四十个穷孩子的学校，孩子们在那里不仅受基督教教义和基本3会的教育，而且学习舞蹈、音乐和演奏乐器。这所学校培养教士和教堂长老，“因为他们，基督教在整个印度结下硕果，得到发展”。而且，许多教堂都有这样的音乐学校，以便在每次行教区弥撒时，可以在管风琴等乐器的伴奏下歌唱，赞美基督之伟大，教诲新基督徒。

344 1555年，从这类学校培养的歌唱家和音乐家在果阿演出卡蒙斯的《费罗德莫》(Filodemo)，他们也曾在那个世纪末从果阿被召到莫卧儿宫廷耶稣会小教堂庆祝节日，稍后又与熟练演奏12种不同乐器的印度学生一起为德国旅行家曼德尔斯洛作精彩演出。他们还教一些不大精练的演唱技巧，以应地方性的需要、演唱教区礼拜乐曲与向村庄或居民区的保护圣徒或圣十字架表示敬意的歌曲；对圣母节更复杂的祈祷曲和晚祷曲，以3部分歌唱队演唱。大斋期关于耶稣受难主题的赞美诗的歌唱最为流行，最令人感动。同样的技巧和传统也有世俗的用途，如用在婚礼上妇女所唱的象圣诞颂歌(the vilhancico)和卢瓦曲(the loa)这样传统形式的歌唱里，或者用在果阿基督徒用孔坎语唱的慢吞吞的二部舞曲之中，这种舞曲是葡属印度最有特色的流行音乐形式。在印度，多年来讲

解和演奏西方音乐的人员多数由果阿人担任，这就是这些传统学校的力量。

传教士和教会还在印度讲授并赞助绘画艺术、雕刻艺术和雕塑艺术。并且如同在音乐中一样，他们不是狭隘地向印度介绍葡萄牙艺术，而是介绍欧洲艺术。来自欧洲各地的不仅仅是宗教教团的成员。在安特卫普的皇家商行建立之后，葡萄牙本土强烈地受到佛兰德斯艺术①、然后是意大利艺术的影响；1580年西班牙王国和葡萄牙王国合并之后，外国的影响再次进入葡萄牙。因而，印度葡萄牙人是许多艺术传统的继承人。

多数绘画艺术在主题和创作灵感方面是宗教性的。在果阿，总督和副王全身的肖像习作的一个大画廊幸存下来，时间跨度约为4个半世纪，虽然年代不够确定，也不知出自何人之手。在圣莫尼卡修道院，存有一幅幅残缺的生动感人的壁画，描绘出1600年左右果阿的社会生活。有些私人肖像画也幸存下来。但是，最有影响的无疑是那些装饰大小教堂的作品。它们怎样影响大莫卧儿画派已得到很好的探讨，如麦克拉根的《耶稣会与莫卧儿大帝》即是一例。葡萄牙人、英国人和莫卧儿人的记载表明，皇帝阿克巴与贾汉吉尔对基督教及其艺术是多么感兴趣，而其继承人则较差。阿克巴的传记作者、大臣阿布勒·法兹勒提到过“赢得世界名声的欧洲画家的杰作”，耶稣会传教活动在北印度一直延续到18世纪，保持着它们的影响。

亚格拉和拉合尔的耶稣会小教堂有重要的绘画作品，但许多也献给了皇帝。耶稣会1595年记载，阿克巴拥有关于基督和圣母玛丽亚的画像；英国公使霍金斯记载，贾汉吉尔拥有耶稣被钉在十

① 佛兰德斯艺术(Flemish Art)，16—19世纪尼德兰南部(现比利时的东、西佛兰德省和法国诺尔省地区)艺术的通称。——译者

字架上以及圣母和圣子等其他绘画。贾汉吉尔的一本袖珍画画册表明，大型欧洲绘画成为觐见厅装饰品的一部分；另一些画册的边饰采用欧洲主题，或者甚至全部收入舶来版画复制品。1580年献给阿克巴的数种文字对照、附有插图的圣经中的画像和主题，汉斯·西博尔德·贝汉编的日历中的画像和主题，约翰·威里克斯在丢勒之后某一时期创作的版画中的图像和主题，都出现在莫卧儿画册中。如果伦布兰特使用了印度的主题和模特儿的话，那么他的钢笔素描最精美的临摹画却是莫卧儿宫廷画家所绘——其中的一位大盖绍有整整一册这样的临摹画。这样提到的欧洲艺术，在许多特点上影响了莫卧儿画派。骑马者肖像的观念，叶饰的深色背景的使用，形像的完美，处理空间关系的新方式，都是这种借鉴的例子。对欧洲艺术的欣赏并不局限于宫廷的圈子。耶稣会士报道，在他们的礼拜堂1580年展出波尔葛塞宫圣母画像或1602年展出《平民的圣母像》时，大批群众前来参观。而且如麦克拉根指出的那样，现代印度教徒对提婆吉[①]和童年黑天的画面的处理，看来多少受益于圣母和圣子这样的绘画。

不仅绘画使莫卧儿人感兴趣——贾汉吉尔还收藏有表现拉合尔耶稣会教堂内部装饰的素描。这并不令人惊讶，因为葡属印度的教堂内部以装饰华丽而著称，尤其是雕刻在天花板上的木制品的精致镀金，使教堂金壁辉煌。祭坛后部的高架更是十分豪华，精致的“惯用的独特风格”的圆柱装饰着天使，又有花彩和花环、星状物和钻石点缀；这些圆柱的柱身，有的是有凹缝的，有的又呈八边形，有葡萄与藤蔓浮雕盘绕。这种按固定型式创作的艺术作品即所罗门圆柱，有着彩色雕刻、藻井色彩鲜明的天花板和大量使用镀金，产生了最引人注目的效果。

① 提婆吉(Devaki)，婆苏提婆之妻，黑天之母。——译者

不仅在旧果阿的大教堂里，而且在第乌和巴塞因的教堂里，甚至在象 N・S・德・彭阿・达・夫兰卡或者德莱冈的教区教堂里，都可以产生这种效果，并由于珍贵的捐款盘和弥撒祭服而得到加强。阿尔布凯克征服前，果阿是银匠和金匠艺术的中心，至少有一名叫劳卢・彻蒂姆的果阿金匠早年到过里斯本宫廷。征服之后，那里兴起一种葡萄牙的形式与果阿的华丽装饰相结合的艺术风格。果阿大教堂里有透雕、回纹叶饰细工和嵌有珠宝柄的圣餐杯，或者韦尔纳和马尔冈的把文艺复兴形式与经过修饰的、用宝石镶嵌的本地艺术家的作品相结合的圣物盒，都是不同风格结合产生恰到好处的生动效果的杰出例子。博姆・热苏斯的圣方济各・沙勿略之墓提供了特别显著的例子：果阿银匠制造的银棺，按意大利图案设计，有按宗教木刻画的模式刻画圣徒生活情景和十分精致的金银细丝工艺；整体安放在1698年用船运到果阿的一个佛罗伦萨大理石陵墓结构之上。

尽管葡属印度教堂内部有木制品和雕刻财富，再加上可能由于彩色天花板而使这些刻画更有生气，但是教堂的建筑设计总的说来是简朴的，后殿采用方形，中殿一般没有侧廊。除教堂的附加装置之外，任何建筑装饰的表面设计都如同具有贝壳顶端的壁龛一样。教堂的外部结合相当丰富有力的平板的线条装饰的正面，346 也重复总体设计的这种坚固、简朴的风格。最早值得重视的耶稣会教堂的正面是它们在巴赛因的教堂正面，现在则不是那样（已成为废墟），巴赛因教堂的时间可以上溯到16世纪中叶。最著名的是博姆・热苏斯的采用当地暗红色的根卡尔[①]建成的教堂正面，它强调坚固、直立，直线的处理和异乎寻常地使用一种中间有圆孔花纹

---

① 根卡尔（Kankar），印地语音译，是印度土产的一种可以凝结的石灰石，常用于铺路和做建筑材料。——译者

膨起的装饰玻璃窗构成其第 3 层。但是，最令人满意的教堂正面之一，是属于后来被庞巴尔排斥的那个教团的第乌教堂。然而，纯粹就大小和壮丽而言，旧果阿的奥古斯丁修会教堂可能无与伦比，它侧面残存的俯视旧部城入口的一座塔楼，仍给人以深刻印象。尽管果阿范围狭小，却惊人地有着许多宗教建筑；葡萄牙教堂最早将欧洲建筑思想引入整个印度。葡萄牙人的住房建筑主要保存在果阿和北方省，它是两层楼的长房子，屋脊陡峭，阳台和走廊常常与房子等长，窗子很多，屋的正面外表可观；屋内有大客厅(sala)，四壁排列椅子和沙发，并以精雕镶嵌装饰。

教堂及其欧式建筑、音乐、雕刻和绘画，是今天葡属印度最显而易见的方面。然而，葡萄牙人对印度最重要的贡献却是印度的罗马天主教教团，其中多数在葡萄牙人统治持续最长的地区，不过印度各地皆有。当有人问瓦斯科·达·伽马是什么促使他去印度时，他回答："是基督徒和香料。"虽然首先，贸易最为重要，可是在整个亚洲传播基督教一直是葡萄牙国王倾注大量心血和相当一部分财力、物力的事业。英国史学家，特别是怀特韦，强调葡萄牙传教士的活动有强迫的成分：拆毁印度教庙宇并没收其土地，禁止异教徒的节日、歌曲和仪式，强迫印度教徒和穆斯林交出孤儿以便将他们培养成基督徒，以及宗教法庭的迫害行为。持较公正看法的人就会注意到：即使那时，人们便承认这些措施有很多是并不起什么作用，如宗教法庭集中在对付异教徒，特别是对付不幸的犹太人改宗者。人们也会强调：各教团在教育方面所作的巨大努力，掌握各种语言的努力，为改变宗教信仰的目的而对印刷术的早期使用，创建一群印度一基督教世俗教士的重要性。(在这些教团方面，也要注意到在正规教团中对印度教改宗者的种族歧视。)还可以适当注意到，马杜赖布道团耶稣会会士德·诺比利努力将基督教印度化或者婆罗门化，将印度教理解为用以超越它的一种工具，虽然那个

特殊的大胆做法是一个孤立的、并且很快被指责为是近乎异教徒的行为。传教事业在葡萄牙神父之下的成功，最终或许可以被视为适应印度当地环境的又一例证。就象葡萄牙已婚者那样，葡萄牙传教士也把印度当作自己的家乡。耶稣会会士由尼泊尔或者那格浦尔经亚格拉和巴特那一路旅行祈求，于1680年在达卡附近探索到传教的新领域；他们在一个多世纪以来为自己的同行们所熟悉的那片乡土上前进，并满怀信心地期望莫卧儿官员鲁斯塔姆汗——亚格拉时期葡萄牙人的老朋友、"布兹科神父的信徒"——的帮助。传教士常常是向西方世界介绍印度的最合适的人物，著名的是那些在自己传教方面有流传很广的信札的耶稣会会士。就象葡属印度本身一样，他们的成就与他们对印度社会熟悉的程度是成比例的。

347

第25章　莫卧儿人和英国人

珀西瓦尔·斯皮尔

348　探讨英国人对印度影响的性质时，首先在思想上必须弄清楚若干要点。在这种影响中，我们要分清楚政治因素、行政因素、经济因素和社会因素。例如，对印度的未来最为重要的人，是参事会的参事，是殖民地官员，商人，教士，还是教育家？或者，他们都是如此众多的幻景中的代表人物，犹如在印度时期的海岸上冲击的有不祥之兆的波浪，尔后又如梦幻般地消逝？如果影响确实真实，我们还要区别哪些是对已经衰败的现存制度的恢复，哪些是某些新的制度的引进。我们还得进而探讨，英国人在多大程度上可以说是将自己的东西带到了印度，以及他们在多大程度上充当着整个欧洲即西方文化的代理人。还有，必须充分记住在英国人统治的大部分时期内，西方文化和文明本身也正经历着迅速的变化和发展。

第一步，我们可以探讨英国人持续影响的确实根据。由于英国人的作用，印度当然一定会发生某些变化，但这决不意味着它必然会对这个国家产生持久的影响。贵霜人统治北印度和西北印度的广大地区达200多年，不比英国人统治的时期短，可是谁能说印度因为他们而发生了永久性的变化呢？所有那些王朝的硬币和铜牌以其暗示和湮没引起古钱币学家和碑铭研究者的兴趣，还有它们的编年记使得历史学家们煞费思量，它们曾经产生过什么影响？就英国人来说，尽管他们在时间上最接近于我们的观察，我们仍是用同样的尺度来进行衡量。印度在独立后的25年中，可以按自己的意志，不仅在政治上而且在精神上和道德上自由地保留或剔除

英国的遗产。我们也能借助近代文献，对英国影响的前后作一番比较。根据这些理由，可以看出两个确凿的事实。其一是，1947年的印度与1757年或者甚至1818年的印度截然不同。如果认为这是显而易见的说法，那么请将1526年（莫卧儿人到来的年代）的印度和1761年(莫卧儿崩溃的年代)的印度比较一下，或者将德里苏丹国完全确立的1300年的印度同1526年的印度比较一下。第二个出现的事实是，精神上自由的印度，选择了保留大量的英国遗产。英国人的许多贡献成为新印度的流动资本。行政机构和司法机构原封未动地保存下来；教育领域和工业领域都得到了发展，但不是取而代之。在文化方面，英语的取消已经延缓了，因为没有政治反对派为废除英语这个问题伤脑筋。议会制度和民主观念看来已经生根；围绕它们的争论不是用什么替换它们，而是怎样使之恰当地运转。对英国人过去所作所为的许多批评，是由于非英国人的活动、行为或政策造成的。 349

在承认英国人对印度的影响既真实又持久之后，我们再来谈下一个问题，即英国人在印度的活动有多少实际上是对遭到瓦解的以前的政体的重建或延续。尽管英国人自己并没有推翻莫卧儿人，但却是在一个又一个地区接替了他们留下来的政治空白；英国人到处都发现莫卧儿统治的痕迹，在其重建过程中无疑地大量利用了它们。在这里，我们不仅要探讨政治“技术”问题，而且要探讨政府的精神实质。莫卧儿人留给印度的遗产，实际上也是留给在印英国人的遗产。因此，在估价英国人自身的成就之前，我们要估价在表面上属于英国人的成就里，有多少是属于莫卧儿人的。

当巴布尔袭击北印度时，他看到的是一个还未从帖木儿1398年的入侵和随后德里苏丹国图格卢克王朝的衰落中恢复过来的国家。一系列能干的突厥军事家的如此有力的统治达两个世纪之久，他们既能阻遏可怕的蒙古人的前进，又能把自己的统治扩展到南

印度。他们设计了有效的行政机构，使德里成为亚洲的伟大城市和文化中心之一。在往后的120年中，这种有秩序的帝制消失了；印度斯坦被阿富汗酋长所统治，他们的王国与其说是组织良好的国家，不如说是杂乱的贵族联盟。孟加拉和德干的繁荣已经过去。对付自己曾一度蹂躏过的拉贾斯坦的罗阇们，德里诸苏丹几乎没有招架之功。莫卧儿人因而得以大量地放手整顿北印度，这种活动的结果主要在17世纪期间波及德干，在18世纪初达到南印度。

一般说来，莫卧儿人在心灵上是一个非宗教的种族。用已故的萨尔达尔·潘尼迦的妙语说，他们是“职业国王”，他们对于统治比对宗教宣传更感兴趣。巴布尔极其重视的是撒马尔罕而不是麦加，是甜瓜和酒会而不是严格的宗教仪式。他的后代一般都效法他。与我们有关的，便是他们统治的这一方面。

他们统治的第一个贡献，可以说是帝国的概念。当然，印度以前存在过帝国，印度教徒保存着最高统治者皇帝（即转轮王）的概念。但是，帝国的实例，如孔雀和笈多已成为遥远的过去，因而不再产生任何实际的影响。统一的理想继续存在，而统一的现实已不再是回忆。莫卧儿人从北印度向南印度扩张帝国时（人们常常忘记：这一扩张仍在继续时，他们在北印度的权力已在崩溃之中），仅仅是在恢复或实践一个十分古老的传统。不过，他们对帝国权力概念的论述却有独到之处，而且是持久不变的。他们简单地将皇帝人身和职位从宗教面移到世俗面，同时给它围上一重神秘的和宗教的神圣光环。

350 第1步是使用波斯的称号和礼仪，它们本身既不属于印度教徒也不属于穆斯林。例如瑙罗兹礼便只是表明春天新的太阳年的波斯礼仪；皇帝生日时以各种谷物和贵金属称量体重的仪式，也是波斯的礼仪。这些本身都只是舶来品，给它增添维护国王的神性

因素的是阿克巴。一般认为，阿克巴的新信仰即神圣信仰具有怪僻的特质，或者是政治上一次令人沮丧的失败。我们可以承认它有奇想或怪僻的成分，但整个事件实际上是一次精心设计的最终取得辉煌成就的政治冒险。阿克巴从未幻想过建立一种让印度教徒和穆斯林都放弃自己所坚守的传统而信奉的新宗教，他所需要的是找到一种方法，将印度人信仰的巨大洪流疏导到与两个宗教社团的传统都截然不同的目标。他的办法是创造一种以皇帝为中心的宗教崇拜，这种办法在当时和以后似乎都是异想天开的。这种崇拜随他的死亡而消失，但是对皇帝职位的尊敬却保留下来。这种尊敬使莫卧儿皇帝不象以前穆斯林王朝所出现的情况，在丧失皇帝的一切权力时还有人继承皇位，并且得到承认。1857 年起义前和起义期间，它是被英国人忽略的一个激励反英情绪的强有力因素。征兆之一是莫卧儿画家在皇帝头像上画上光环，即使正统的奥朗则布也允许这种做法。再者是采用印度教徒拜见得福(darshan)的方式尊敬与崇拜皇帝本人。另一种是后期诸帝的接纳信徒或穆里德①。这一思想的核心是，皇帝的统治不仅得到神的许可，而且得到神的赞成。因此，皇帝具有半神的品格，对他不仅要服从，而且要尊崇。

莫卧儿人对印度的第 2 个贡献在行政领域。作为一个种族，莫卧儿人并没有显著的创造才能，但他们曾受到波斯文化的"薰陶"，他们与这一文化发生了接触并被证明是它的聪明的学生。他们将大量的波斯行政机构引入印度，最重要的是引入了有规定的官僚职权的思想。如果它称不上法制的话，无疑是有规章的统治。无论皇室徽号、宫廷仪式、税额的确定与征课、军队薪饷，还是皇家

---

① 穆里德(murids)，阿拉伯文 murid 的音译，意为希望者、寻道者，专指苏非派一般修道者。——译者

骑兵的军马烙印等，一切都有规定（如《阿克巴则例》表明的那样）。大量波斯术语至今仍在使用。略去细节不谈，我们可以指出在这个范围内对印度的一些主要贡献。确实，阿富汗的舍尔沙（1540—1545 年在位）在这方面作了有重要意义的开端，后来阿克巴所依靠的就是他打下的基础。但是，他统治仅 5 年时间，多半又忙于征战，编年史家所记载的他的措施应当看成是建设未来的蓝图，而不是实际的成就。在这一范围内卓越的贡献是安排税收，这与阿克巴的税务大臣托达尔·马尔罗阇的名字联系在一起。安排税收的实体，是根据耕地面积、土壤性质、作物的质量估定税收。那里有351 费力的丈量，对可能发生的情况的分析和对预期结果的估计；实际征收额因季节、价格和耕种面积的不同而调整。这一制度在不同的时期和不同的地方，有的是全部、有的是部分实行，实行得有的好、有的坏。有时，它完全失败了。但是，它从未被完全放弃或者遗忘，也从未被某种新制度所取代。它是今天税收制度的根基。

在政治领域，莫卧儿人的贡献是曼萨卜达尔制度。这是由帝国的军职和文职人员一起编成的、帝国官员的一套官阶。高的官阶是象贝尼埃这样一些欧洲旅行家所叙述的奥姆勒赫[①]。他们由皇帝任命并获得俸禄，起初为现金，后来采取分享税收即授予札吉尔的办法。这些赐地不象封建地产，因为皇帝可以任意收回，并且在任何情况下都在受赐者死时终止享受。曼萨卜达尔官职不世袭，实际上没有抚恤金或类似的照顾，因为曼萨卜达尔的财产在他死时便被没收，以补偿国库在他生前所作的现金透支。这种做法等于交纳几乎百分之百的遗产税。各省省督，瓦济尔以下的国家高

① 奥姆勒赫（omrah），印地语音译，指印度穆斯林法庭的首脑或显要人物。——译者

级官吏，地区行政长官，军队、城市和堡垒的指挥官，都从这一官阶中任命。他们实际上是莫卧儿体制的动脉，是从莫卧儿宫廷这一心脏里搏动的血液。他们是莫卧儿意志的有力代理人。官衔和官阶象欧洲的贵族头衔一样，在尼扎姆的领地上被当作高贵的荣誉保持下来，直到 1948 年这些领地被印度合并为止；而这种制度在 18 世纪就同莫卧儿帝国一道崩溃了。不过，这一制度总体上对印度人的意识仍有深远的影响。在它行之有效的两个世纪里，它使几乎整个国家习惯于代表和贯彻中央政府意志的一种帝国官僚制度的思想。在印度人的意识里，它作为政府的象征取代了拉杰普特人封建的和氏族的关系，取代了阿富汗人松散的部落联系。用现代的话来说，这个政府的发展水平可能看来是微不足道的，但实际上在这段时期，多亏这种制度才使印度大部分地区有了一个千年未遇的正规政府。在这一方面，这一制度使英国人不费力地得到可以依靠的基础，而不是另外的情况；因为印度已经习惯于官僚制度的体制。

曼萨卜达尔制度有另一个特点，对今后是重要的。它的成员主要是外国人。对《阿克巴则例》中的人员名单的分析表明，大约70%的官员是近 50 年内从西北来到印度的；剩下的 30%是印度人，穆斯林和印度教徒几乎各占一半。[1] 整个 17 世纪，官员继续大量从外国得到补充。因此，印度不仅习惯于正规的政府，而且也习惯于外国人统治的政府。在此之前，北印度的政府或者不正规，或者不是外国人的政府。这一点对后继他们的英国人也有裨益。印度习惯于被外国人统治；对他们说来，不同的只是从一种外国人换成一种新的外国人。

据非官方的大部分资料，特别是欧洲旅行家、商人和使节的说 352

---

[1] W·H·莫兰：《阿克巴去世时的印度》，伦敦，1920 年，第 69—70 页。

法，莫卧儿人统治的深一层的特点，总的说来是普通官员的傲慢与贪财。象托马斯·罗爵士出使贾汉吉尔宫廷期间所记载的那样，这位享有确定继承权的人本身也染上了贪财的品性。贵族缺乏安全感或许可以作为对它的解释，他们随时都可能被取代或者罢黜，连申诉的机会都没有，而且知道自己的财产在死时便会被没收。他们不仅收受礼品，干拦截货物、勒索赎金之类的勾当，还大力从事商业贸易。这又是一个特点，便于向早期英国商务官员过渡。在英国人交易中，印度观察家感到陌生的，不是他们大肆经商而是其活动的范围和方法。莫卧儿纳瓦卜的傲慢尽人皆知，他们的后继者英国人类似的行为也就不足为奇。然而，莫卧儿人对自己与对印度教徒一视同仁；最终引起对英国人不满的是发现英国人自己内部奉行一套行为准则，同印度人交往则是另外一套。

莫卧儿统治的另一个特点是宽容。宽容并不是绝对的，并且可以有相当大的变更。有时（奥朗则布统治时尤为突出）统治者渴望做一个伊斯兰教国家的首脑，而不是一个印度人的国家的穆斯林领袖。即使在这样的时期，虽然实行一些歧视，如对非穆斯林课征人头税、偶尔拆毁印度教庙宇等，但宽容还是一般通例。庙宇同清真寺一样得到赏赐，不出于政治动机极少被毁坏。皇帝同拉杰普特家族联姻，印度教习俗在宫廷受到支持。也许可以说，类似的统治在伊斯兰教时期以前便存在，总之宗教宽容是印度的传统。但是，莫卧儿帝国奉行这一政策的时间和程度，同其他王朝变动不定的政策和短暂的时期相比，足以使它作为公认的例行事件的一部分重新铭刻在印度人的心中。

但是，可能莫卧儿人最引人注目的遗产是艺术和文化。这两方面都以从波斯引进为发端，波斯的艺术和文化对于来自中亚的莫卧儿人来说也是外来品。这就象接受了法国的语言和文化的苏格兰人一样，他们征服英格兰，然后以法语作为政府和社会的语

言，在国土上盖起一座座法国式的城堡和教堂。巴布尔把对一切波斯物品的爱好带到了印度，波斯文化的侵入在几代有天资禀赋和艺术造诣的统治者期间持续不断。然而，它与流行的印度艺术形式相遇，它的才华便与印度艺术形式融洽地和创造性地结合起来。在建筑领域，莫卧儿人遇到北印度现存的印度—穆斯林“帕坦”风格(该风格是印度—穆斯林艺术形式早期综合的产物)，以及残存的印度教风格。巴布尔以在他所到之处修建波斯式花园开始艺术上的入侵，胡马雍以德里的宫廷城堡“普拉纳堡”继其后。但是，真正的印度—波斯建筑流派即莫卧儿建筑流派之父是阿克巴。在亚格拉和法特普尔—西克里他的宫殿和清真寺里，他请来印度教石匠受莫卧儿人如此广泛和熟练的指导，以致创造出既非波斯的也非印度教的，而是完全具有印度特色的协调的整体。他的后继者减少印度教建筑成分的比例，不过并没有抛弃它，产生更为完美的结合。他的孙儿沙·贾汉是莫卧儿建筑的指导者和赞助人，随着泰姬陵、德里和亚格拉的宫殿、亚格拉的珍珠清真寺和德里的加米清真寺的建成，这一风格在他的时代达到其顶峰。这一风格从德里和亚格拉向南发展。在北方，它成为民房和官邸的样板，甚至许多小庙宇也有了莫卧儿弓形结构模式。这种风格作为活生生的传统现在必定是明显的日落西山了，但有意义的是西方建筑学家想借鉴印度传统时，他们主要看重的正是这种风格。① 莫卧儿人为花园、宫殿、清真寺和房屋确立了这种模式。

353

绘画中有同样的波斯成分侵入。巴布尔带来波斯袖珍画画家，胡马雍鼓励过他们。阿克巴雇佣对自己的作画传统造诣极深的印度教艺术家，和穆斯林一起创立了莫卧儿画派。如同自己的儿子是建筑方面的指导者一样，贾汉吉尔是该画派的艺术指导，他以对

① 例如斯温顿·雅各布爵士关于斋浦尔和孟买各种建筑的著作。

自然界的激情和对动物的爱，拓展了莫卧儿画派的表现范围。莫卧儿肖像画派随着沙·贾汉而产生。莫卧儿绘画象建筑一样，在帝国崩溃后的许多部门中仍经久不废。与建筑遗产不同的是，可以说它对现代印度绘画仍有活跃的影响。

波斯影响的第3种形式是文学和风俗。当然，莫卧儿人并没有将波斯的语言和文学引入印度。这一工作是德里的苏丹们做的，所以图格卢克王朝统治下的德里是主要的波斯文化中心；在穆罕默德·图格卢克时代游历该城的旅行家伊本·白图泰认为，它是亚洲的主要城市之一。但是，帖木儿破坏了波斯的魅力，继他之后统治北印度的阿富汗人没有恢复它。可以说，莫卧儿人重新确立波斯的影响，主要不是在于带进一些新东西，而在于宣传波斯的一切东西的热情。他们虽然讲突厥语，却是波斯语的爱好者；他们的后代讲波斯语时，这种爱好仍然保持着。他们将波斯语的使用范围从宫廷、外交场合扩展到整个行政领域。他们的征服使其行政权力扩张到南印度，因此扩大和普及了波斯语的影响。虽然没有人超过阿克巴时代的费济和阿布勒·法兹勒，以前也曾出现过印度—波斯语诗人和历史学家。新的内容是，不仅波斯的语言，而且波斯的思想、爱好、术语，也传播到印度教各阶层以及穆斯林统治阶级之中。印度教从事管理和文书的阶层学习波斯语，产生了一个延续至今的诗人学派。波斯的风俗习惯与文学相伴而行。波斯的称呼方式、服饰、礼节和兴趣（如爱好布置整齐的花园）随着新的统治扩展到了全国。在任何特定的时候，无论拉杰普特人和马拉塔人对莫卧儿人的政治感情和宗教感情如何，在他们的宫廷里都能发现波斯影响的痕迹。它们已成为社会评价和社会行为的准则。

354 实际上，莫卧儿人将新的贵族式的印度—波斯文化嫁接在印度社会里，干得非常有效。在他们的庇护下，波斯影响与本地影响

相结合，产生了新的艺术形式和文学形式，新的行为准则和新的语言形式。莫卧儿的建筑和绘画，虽然杂揉了波斯的和印度教的成分，却融合成截然不同于二者的艺术。类似的情况也发生在语言里。乌尔都语在苏丹国统治下产生，但正是在莫卧儿人的统治下它才凭本身的成熟而发展成为书面语言，并且由穆罕默德沙·兰吉勒将它接纳到宫廷。风俗方面，德里宫廷成了印度的凡尔赛宫。阿克巴的宗教以及接踵而至的对皇帝个人的吹捧，成为贵族抒发忠诚感情的中心；由于雇佣了大批曼萨卜达尔官阶之外的印度教徒，帝国的行政部门提供了凝聚的行政力量。按照汤因比的见解，创造一种新文化的尝试被证明是“流产”了；大概因为这种新文化过分局限于贵族，或者因为应起桥梁作用将它传递给人民大众的中产阶级过于弱小。但是，这种新文化在发达的乌尔都语中，在建筑和绘画艺术中，在风俗和兴趣中，给印度留下了不可磨灭的痕迹。

现在，我们可以简要地探讨与英国人统治时期相关的事物，有多少确实是莫卧儿影响和莫卧儿制度的遗留与恢复。回顾前文足以证明，英国人对印度的许多贡献绝不总象人们所想的那样具有创造性。尽管人们认为，莫卧儿人自己并没有从过去继承什么，但评定英国人的成就仍然必须同他们的前辈莫卧儿人的成就相联系。将两个时期放在一起加以概括性地评述时，我们就能勾勒出3种变化过程：这里有一事物为另一事物恢复的成分；有新形式掩盖过去遗留事物的趋势，还有随政策的类似而一起引进了新内容。甚至恢复也能是平静的革命，而革命也可能是恢复的暴力形式。正是这3种变化过程的相互作用，产生了英国人的真正贡献。同样的道理，尽管实行民主在大革命中的法国是新事物，但并没有改变旧君主制的中央集权和独裁主义趋势；而1815年波旁王朝的

复辟则象1660年英国王政复辟一样，本身在很大程度上也是对革命的承认。

皇帝的身分作为一种不同于旧式宗教而具有半神圣的职位的概念，是莫卧儿人的一项创新。英国人起初蔑视这一点。人们简直想象不到这种体制的神圣性比东印度公司还差，皇帝个人的神秘也不如总督。这种常识性的看法因胜利而加强，直到兵变表明人们在思想感情深处仍向着莫卧儿帕德沙和马拉塔佩什瓦时，它才受到猛烈的冲击。英王接管政权和维多利亚女王个人对印度所采取的态度，实际上都是在学着莫卧儿人的样子。这一举动得到丰富的报答，以致可以有把握地说，女王统治的晚期，她在印度比在英国更受尊敬。环绕大莫卧儿皇帝的宗教光环落到了她的头上。1876年接受皇帝的称号是1858年这一行动的必然结果，它

355 本身没有任何新意。在思想上，它是一个吸引民众妄想的好举动，然而不断用它来粉饰帝国主义的言论又大大抵消了这种作用。印度愿成为最明亮的宝石，但为什么是别人皇冠上最明亮的宝石呢?

英国人的税收安排，同莫卧儿人的税收安排之间关系密切。当英国人在这个国家全面扩张时，从孟加拉到古吉拉特，他们发现托达尔·马尔的"细节安排"的做法正在衰落，他们也看到它在习惯法中的遗留部分，即"应付棘手问题"所做的事。早期的混乱和估税过高之后，他们摸索认识独特的印度税收制度的途径，对前代这个制度的广阔范围和严密程度的印象越来越深刻。英国人实际上成为莫卧儿学校的学生，在此基础上他们对印度农村的管理做出了有持久性的贡献。他们承袭莫卧儿的制度，精密丈量土地，根据土地肥瘠和不同作物估产，征收时安排不同种类的代理人。起初，他们在因水灾和饥荒而豁免租税和处理欠租人等问题上不如莫卧儿人灵活，结果造成深重苦难。1770年孟加拉饥荒时的粗暴

处理,[1]在德里管辖区早期的高额估税,都是例证。随着经验的积累,他们逐步有所改进。评估工作更准确、更科学,税额也比他们的前辈更宽松,更可预计。总之,他们的成就显著,因为他们建立的农村管理机构不仅牢固,而且一般说来是稳定和公正的。然而,有两点大大背离了莫卧儿的做法。一是康沃利斯、皮特和邓达斯制订1793年孟加拉"固定赋额制"(该制度推行到比哈尔、奥里萨和马德拉斯管区的部分地区)的行动。它将柴明达尔变成类似英国地主的人物,将他们的农民实际上变成了可以随时被夺佃的佃户,将当时远未全部耕过的自然增值的土地给予他们。柴明达尔土地长期被认为是一种财产形态,是英国人将它变成了地产。[2]结果培植了一个地主阶级,这个阶级总体是忠诚的,但不进步,顽固而缺乏事业心。英国人离开印度时,这个制度已经被破坏了。另一个不同点是变卖欠土地税者的财产的制度,不象莫卧儿官员那样威吓他们一番然后又留给他们。这就导致阶级的替换,住在城市里的在外地主,有取代旧式的农村家族的倾向,他们对租金比对佃农更感兴趣。

莫卧儿曼萨卜达尔制度作为一个有效的行政机制,在英国人开始统治前已处于崩溃之中。严格地说,不能认为英国人恢复了它或者借用了它。但是,他们发现没有相应的机构就行不通,这一点是有意义的。直到他们组建了一套行政机构,他们的政府才稳定下来;这套机构着眼于能力,为其必须履行的职能进行一定程度的训练,反复受到高度责任感的教育,并且在财经上、道德上都有纪律约束。有趣的是特别提到:公司官员的薪俸有一段时间(直到1787年)采取按税收的百分比的办法支付,这种办法与莫卧儿后 356

① 见W·W·亨特:《孟加拉农村年鉴》,伦敦,1897年,第39页。死于饥荒的农民占35%。1769—1770年度免税不到5%;1770—1771年税额增加10%。

② 见伊尔凡·哈比卜:《莫卧儿印度的土地制度》,伦敦,1962年,第5章。

期分享土地税的惯例相似。恢复阿克巴固定薪俸并以现金支付做法的是康沃利斯。另一个共同点，是这两套行政机构的外来性。从这点看来，英国人并不象被人描绘的那么坏，因为他们只是将莫卧儿人长期行之有效的办法扩大化而已。若该受指控的话，那只是他们没有做得更好。从这点上说，就失去了对比的意义。

同莫卧儿军政合一相比，英国人有民政和军政相互独立的两个机构，民政机构下设几个部门。外国人的支配地位逐渐减弱，直到这两个机构的最高官吏——印度文官中有一半印度人。这一点确实是对当代印度有价值的贡献。这两个机构完整无缺地移交给了新的现行有关的行政机构。它们忠于职责，相互信赖。它们十分能干、具有高度风纪，不参预政治活动；而且它们具有一定程度的自信，随时准备对机构内不平常出现的紧急情况作出反应。虽然裁减了欧洲官员，这两个机构还拥有足够的印度官员，他们充分地联合起来肩负起独立行政部门的重任。他们不仅做到这一点，而且还成功地经受住重大危机的考验。没有他们，现代印度的发展就不能继续。这份遗产并不是特殊的创新，因为前此的其他统治者也组建过帝国的行政机构。然而，它又是一个熟悉领域里的真正遗产，因为英国人是造成他们所移交的机构的体制、风气和品质的原因。[①]

莫卧儿人给英国人更深一层的遗产，是官员的浮夸、傲慢和贪婪。这些形容词被使节、旅行家和商人们大量地用来描述莫卧儿鼎盛时期的奥姆勒赫和大体上在18世纪的纳瓦卜。从克莱夫统治的孟加拉和本菲尔德统治的马德拉斯发财归来的商务官员，在英国被人称为“纳波卜”，并不是不妥当的。无论这种嘲笑含有多大的妒忌成分，引起嘲笑的那种特性是十分清楚的。毫无疑问，英国官

① 对现存的印度文官组织最杰出的叙述见P·伍德罗夫的两卷本《奠基者》(伦敦，1953年)和《监护人》(伦敦，1954年)。

员的傲慢以及这一特性的长期持续，很大程度是因为有莫卧儿人作榜样。这是英国人发现的官场风气，他们自然欣赏它并使之继续下去。这一事实应该有助于缓和对英国官员傲慢所作的批评，好象这是迄今未受折磨的一个民族受到强加的一种全新的罪行。早期的公司官员，或者他们中的许多人，无疑具有莫卧儿官员浮夸和贪婪的品性。但是，这两种品性都没有长期延续，一种被功利主义时代的经济实惠主张所清除，另一种则被康沃利斯及其后继者的改革所清除。腐败透顶，虚饰至极的公职人员在19世纪时变得克尽职守、严肃稳重；我们唯一遗憾的只是：他们在抛弃渲染之际，也失去了一定程度的想像力。

莫卧儿人的宽容政策又由英国人进一步发展和加强。不过，这种政策愈完满也就愈冷淡，因为莫卧儿人尽管偶尔拆毁一些庙宇，但也资助其他一些庙宇，对印度教徒神学者和穆斯林神学者一样给予赏赐并赞助印度教的节日。迫于英国基督教团体的压力，英国政府的宗教中立地位禁止这一切做法，给人民留下冷淡和轻视的感觉。有时，冷淡比敌视伤害更大。脱离宗教作为宽容政策的补充的这种传统，不是有意作出使一般印度人思想感情喜爱世俗国家的做法。 357

当我们转过来谈到莫卧儿人的文化遗产时，我们便与英国人谈不到一块了。影响是有的，但只在外表上，而且是转瞬即逝。英国人继续忠实于自己的建筑风格，借自莫卧儿的风格仅限于备有低于地面的浴缸（内地特征）的华美大理石浴室，以"闺房"有附属建筑物的孟加拉风格。他们在某种程度上给袖珍画画家以资助，广泛利用这些人试画建筑物、植物和动物；他们甚至自己的绘画也受到印度画法的影响。但随着欧洲人交往的扩大和摄影术的传入，这种影响就消失了。在沃伦·黑斯廷斯、梅特卡夫和埃尔芬斯通几代人之后，对波斯文学的爱好便不复存在。洪水般涌入的西方

书籍将它淹没了，东方学让位于对西欧的研究。莫卧儿人的生活方式从未动摇过伦敦对凡尔赛的看法，他们的服饰也未产生明显的影响。穿着宽松裤大概可以归功于他们，但是服饰方面的其他东方风尚来自波斯。饮红酒或者白酒，英国人无需指导；莫卧儿人和英国人对户外活动的爱好是共同的，抽水烟的风尚到 19 世纪中期已经消失。他们主要借用的是马球运动和洗澡的习惯。

现在似乎有可能探讨可以说本身属于英国人的其余贡献。到印度参观的观察家，今天仍可见到许多明显的英国人的痕迹。住宅、公共建筑和纪念馆遍布全国。但是，观察家不会长久看到其中的大部分。住宅多半用砖砌成，常有衰败或改建；多数公共建筑平淡无奇。比较费力的建筑没有几座有价值，其中有些有价值的建筑则是模仿英国的，象加尔各答的巴拉克普尔大厦就是如此。英国人带来了 18 世纪英国的古典风格，按照这种风格在加尔各答和其他地方建立起大量优美的教堂和住宅。此后，哥特式建筑传入，于是有了加尔各答的纪念馆、拉合尔的大教堂和"公共工程部"的教堂。哥特式建筑扩展到有游廊的平房，但是尽管有过一些对这一古典风格的优美摹仿，哥特式建筑却从未在印度扎根。以后柯曾勋爵来了，他打算建一座英国式的泰姬陵，建造了加尔各答维多利亚纪念馆。就其浮华、愚钝和坚固而言，它不失为当代帝国主义的象征。英国人最后的杰作是新德里，在那里，勒琴斯和贝克在建造有高度价值、其象征性超过他们原意的某种建筑方面存在意见分歧。在它仍继续用作中央综合体结构时，它不是帝国权力的缩影，而是官僚政治的缩影。一条可供列队行进的大道通向一个岩石的高地，秘书处的两座建筑① 坐落在其顶端，议会大厦显然作为对建

---

① 这两位建筑独立前为中央秘书处的大楼，曾是殖民统治的神经中枢，现为印度外交部和国防部的所在地。——译者

筑的补充设计(事实上确实如此)附加在它的一边，总督(前副王)府从引人注目的中央移到后面远处(并非故意)，从而失去了主宰地位。M·克列孟梭惊叹道："那是多么了不起的毁灭呀"；在它继续存在时，它不是英国权力而是官僚政治的纪念物。我们可以说，它是英国人的印度文官制度的陵墓。 353

英国人的艺术贡献也不会给观察家留下很深的印象。象佐法尼和两个丹尼尔[①]那样的画家都到过印度，可除了在孟买有些活动外，没有出现印度—英国画派。英国人在这方面所做的最大贡献就是建立了艺术学校，引导印度艺术家通过研究自己的传统得到新灵感。文学方面的情况不同，因为他们已形成一种充满生气的传统，但是这与语言有关，将在另外章节里论述。英国式的花园是一个不大的贡献。莫卧儿人引进了有一弯流水而使人爽快的、布置象样的花园；英国人酷爱自然美化，在有办法或有机会的地方修建公园，在可生长花草的地方修建有草坪的花园。花园的众多是对他们那种多孔的、常是奇形怪状的平房的补偿。

从总体上探讨英国人的影响时，必须把他们起的各种作用区别开来。他们以统治者的身分主宰这个国家达1个半世纪；他们是西方思想和技术进入的代理人；他们具有他们自己的特征移植到这个国家。第1种影响较明显；第2种影响较深远；第3种影响最有吸引力。先谈第3种影响，我们可以指明：作为一个民族，英国人的特点具有明显的个人主义，爱好体育运动，有阶级意识和成群工作的习惯。其中有些特性，例如阶级意识和爱好体育运动，与现存的社会习惯相吻合。但在体育领域，英国人以贡献自己的各项游戏增添了印度的体育项目。印度的曲棍球在当今世界名列前茅，而另外3种球即孟加拉的足球、全国各地的网球和板球也达到了使

---

① 两个丹尼尔(Danill)，指托马斯·丹尼尔和威廉·丹尼尔两人。——译者

人沉醉的程度，成为国民当代生活的组成部分。英国人的个人主义是通过以身示范而不是口头说教发生作用的；在一个盛行种姓限制、惟父母和大家族权威之命是从、以及尊敬老人的社会里，它对促进独立意识有无形的影响。合作或团体活动的模式，在上自国大党下至网球俱乐部的委员会的流行中扎下了根。

作为统治者，英国人建立了一套与其前辈极其近似的权力体系。最终控制权在伦敦，这一权力没有丝毫神圣感，但权力的金字塔和各层的权力是与以前的权力体系一模一样的；行政和军事两个部门的划分，以及有效执行政府意志的手段都表现出显著的相似性。直到19世纪20年代，那个体制都可以说是恢复并加以改进的莫卧儿模式，它本身没有一点新东西。那个政府是一个维持法纪的政府，关心保护社会机体免受攻击，促使它顺利运转。它的基础是权力主义，对福利的关心是消极的，旨在防止压迫。不过，它已进行一项重要的革新，而且从此又进行更多的革新。将它们看成英国政治影响的总和是合适的。

这些新发展的第1点是司法制度以及与之并行的法治，新印359 度已经接受了它。司法制度以殖民地上的市长法庭开先河，可是这种法庭仅是为殖民者自己设立的。以后在加尔各答设立了最高法院[①]（1774年），它把英国法律应用到印度人案件，招致了一场混乱。随着孟加拉的获得，东印度公司首先接管了莫卧儿法庭；他们实际上是那方面的当时莫卧儿的代理人。可以说，随着《印度刑法》的编纂完工，才结束了长期的试验与摸索。到那时为止，印度有了一套从高等法院往下的完备的司法系统，它今天正顺利发挥作用。这是印度人获得荣誉的第1个官方领域，可能由于那个缘

① 最高法院由英王设立，包括首席法官1名，陪席推事3名，只享有审讯英国臣民的权力，后涉及所有的人，又以英国司法原则及诉讼程序处理，不合印度国情，因而造成混乱。——译者

故，它极受珍惜。实施的法律是印度教徒和穆斯林的法律，根据个人而定。穆斯林在刑法领域受到英国人道主义的影响有所缓和。19世纪早期年代中这样绕过英国刑法制度的结果，使它比英国当时的制度更为人道。从那以后，利用英国的先例增加了大量的商法和公法。

但是，具有重要意义的与其说是律师或者法律的内容，不如说是诉讼程序的各种形式。印度有许多博学的卡济和梵学家，自己的体系也有高度的发展。整个程序援引自英国，一切诉讼都记录在案。因此，程序含有的原则得到稳定的渗入，又建立在这些原则基础上的一批判例法也迅速增长。对印度法律的延误和穷人所遭受的侮辱有许多批评，但在这种批评大部分得到承认时，某些主要的成果仍是存在的。与司法相关却与崇高的宗教不相干的世俗法律思想，一直植根在印度人心里。人们是向法官、而不是向梵学家或者毛拉寻求正义。法院作为正义概念的世俗化身而突出。它们实际上成为世俗国家的一根支柱。

法院的第2个特点在于其独立性，不仅不受宗教干扰，显然也独立于国家行政部门。这种独立性是从英国传来的，并且它不只是名义上外来的。从伊莱贾·英比爵士和沃伦·黑斯廷斯时代起，法庭便常成为行政部门的肉中刺。埃伦巴勒勋爵把一个惹麻烦的法官说成是凶猛离群的大象，两边都要有驯服的象加以守卫。坎宁反对他们在他的立法参事会发表意见的独立性，结果他们每隔一段时间便给自鸣得意的官方一阵批评。他们在印度和巴基斯坦都继续了这一方针，受到一致拥护。法院系统在政治问题上的这种独立性，英国在17世纪就可以说已经获得，对印度的经历而言却是一种新东西。

法治保存下来，它既强调法院的独立性又为防止行政机构的专横提供保证。1793年康沃利斯用这样的话宣布了这一规定："收

税人及其官员，实际上所有的政府公职人员，他们的公务活动都应当经得起法院的检验；在财产问题上与臣民发生争执的案件中，政府自身要将案情交由这些法院根据现行法律和法规审理。”① 政府

360 可按权力接受控诉而不是被申请祈求它的仁慈或恩惠，这是全新的思想。要是能不受惩罚地起诉政府，那为什么不能起诉地方大人物即柴明达尔、小诸侯和富商呢？完整的法律手续，对于将公民个人权利的思想植根到人民心里起了重要作用。司法机构与行政机构的分离，进一步有助于这一进程。这种分离是康沃利斯引进的，但以后它被修改，在西北部被废弃。印度人一直为支持这种分离而争辩，并随着独立恢复了它。

英国人进一步的贡献，在于引进了这种思想，即积极促进公共福利是政府正规的职责。古典的印度教徒和穆斯林的政治思想倾向于不干涉。社会对于它们二者来说是一个社会一宗教的有机体，政府的作用是保护它，以保证其顺利运转。政府的作用是保持原样，而不是规定模式或另起炉灶。例如，印度教徒认为王法就是保护印度教徒的生活方式。据认为，在莫卧儿时代，沙·贾汉最接近这种普遍的理想。狂诗作者说：“啊，大王！感谢上苍，大王公正，朝臣干练，百官忠诚，国家兴旺，百姓满意。”② 中国人的看法在内涵上与此相似，虽然采用世俗的语气。社会是最好听任其自然发展的有机体；政府愈好管理愈少。

公司早期的官员接受了这种思想，并且将它保持到19世纪。但是，英国增长的宗教、理性和功利主义的压力，导致托利党人艾伦巴勒于1828年写信给总督威廉·本廷克勋爵：“我们有崇高的道德义务要执行。”黑斯廷斯时代关于印度的辩论和伯克的雄辩，

---

① 《康沃利斯通信集》，第2卷，第588页。

② 艾伯尼-哈桑：《莫卧儿帝国的中央结构》，伦敦，1936年，第360页。

加强了政府对良好的行政负责的原则。积极促进公共福利的进一步措施随本廷克的到来而实行。在这方面，起初采取的是一些否定的步骤：禁止萨蒂(suttee)、镇压汰旗①和阻止杀婴。后来则实行新的教育政策、采用英语，兴建灌溉工程，修建公路和铁路以及采取一些增进健康的措施。这些措施中有一些可能出于对自身利益的考虑，并且可以认为它们在许多方面几乎没有很多的成就。尽管如此，这个原则还是有了，这是一个民族主义者常常用作棍棒打击外国人政府、后来又愉快地接受了的原则。甘地发动对盐税的攻击，不就是打着这一原则的旗号吗？尼赫鲁主政后，新政府原则上接受并在实践中某种程度上实现了福利国家的思想。

福利原则可以采取多种形式。在英国人的情况下，这种形式之一就是自治政府的发展。这本身并无创造性可言，因为经过长期的外国统治，不能认为印度人在政治领域还有别的企求。然而代议制政府和议会政府是新东西，英国人在统治的后期将它引入这个国家，它扎根了。在印度的英国统治者自己倾向于莫卧儿的政府思想；这些革新几乎全部是由于外界压力。一个现代化印度 361 最终独立的思想，由于蒙斯图尔特·埃尔芬斯通和麦考利等人而最初出现于19世纪20和30年代，但以后80年为实现这些思想的工作做得不多。尝试性采用印度人意见代表制，由于1909年莫利—明托改革得到合乎逻辑的发展。以议会为模式的责任自治的出现是20世纪的发展，迟至1921年蒙塔古—切姆斯福德改革实施才开始。虽然如此，它却立即扎下根来；这种类型的政府成为印度人确定的要求，独立以来一直被小心周到地保持着。但是这并不令人吃惊，因为各种法令本身都是对印度人长期表达的要求的

---

① 汰旗(thuggee)，意为盗贼，是一种崇拜女神迦梨的教派，他们惯于绞死那些没有防备的过路旅客，抢劫其财物。这一教派兴起于13世纪，到19世纪30年代被消灭。——译者

缓慢反应，也是西化的阶级吸收英国政治思想的结果。议会政府以在代议制议会里的讨论和多数票进行治理，如今似乎在现代印度人思想里牢牢生根。对这种制度在实践中的效果的评价，有段时间由于尼赫鲁高大的身影而弄得模糊不清。但是，普遍的信念似乎是：议会是唯一值得尊重的民主形式，如同民主是唯一值得尊重的政府形式一样。印度按这样的方针改革，诸如普选权、复兴村会、结束王公的专制统治等，仅仅是英国人现存的实践和原则的扩展。

我们必须把民族主义和议会政府联系在一起。这也许是英国影响最显著的例证之一。因为英国人既没有设计民族主义，也没有正式引进和提倡它。民族主义是印度新知识分子（特别是在孟加拉）通过观察英国人的习性和研究其文学作品的合力而"领会"到的。"祖国印度"这一新的世俗女神被创造出来了。对欧洲大陆作家和英语作家、特别是马志尼的研究，使这种感觉在理性上得到补充，它同宗教的联系又在感情上得到复原。将它在人民中广泛传播并作为一种宗教而不是作为教派崇拜，这一功绩属于圣雄甘地。印度民族主义具有自己独特的精神气质，但它是今天的事实，其存在是由于英国的影响。

福利的概念有多种形式。在19世纪30年代，它包括印度政府的教育政策和语言政策。简略地说：英语取代波斯语成为政府和高等法院的语言，地方语言在低级法院使用。英语还成为政府高等教育机构的教学媒介，学习的内容包括当时的西方知识。这样，学校开设了西方自然科学和西方历史的课程，西方的一切思想观念通过英国文学和欧洲文学得到传播。这一政策的动机被公认是复杂的，印度人对它的态度的动机也是如此。但是，如果说造就懂英语的下级职员是英国方面的动机的话，那么向东方敞开西方的知识宝藏的愿望也是如此。在印度方面，尽管许多人学习英语

作为职业上的敲门砖，但也还有一个由改革家拉姆莫汉·罗伊领导的积极的团体，它为传播西方知识而有此要求。事实是，1835年的语言决定[①]使政府鼓励和推动将西方文化和知识介绍到印度的进程。政府的教育机构是积极的手段，教会的教育和其他活动、分散在全国的英国官员及其他人等的个人态度则起了支援的作用。不存在强制；没有人被迫皈依基督教，被强制承认功利主义，也没有人被迫使穿着英国服装或者打板球。西方的与印度人的思想和观念一道并摆在圈子不断扩大的印度有识之士面前，意义重大的事实在于：那些有识之士受这一进程的影响与日俱增。这个事实的标志是：兵变前新的教育机构几乎完全由政府或者教会操办，而在1873—1893的20年里，尽管政府支持减少，学院的数量却从55所发展到156所，几乎增加了3倍。[②]

362

在这一进程中，英国人的活动不仅只为自己，他们还是西方文化向东方扩展的整个进程的代理人，是多少还算忠实的掮客，是多少有所成效的经纪人。不承认这一特点造成了许多误解。对英国人而言，桥梁、铁路和现代技术就是"英国统治多方面赐福"的全部；但对印度人而言，它们似乎是反正总会出现的事物。如果英国人有什么可以被指责的话，那就是引进它们不快、数量不多。以世界在迅速缩小的观点看，必须承认印度无论如何会大量西化；对这样一个进程精确性质的推测现在是无益的。但事实上，英国人依然以19世纪30年代的决策有意识地开始了这一进程。今日印度是丰富多彩的，因为很久以前在1835年就作出了决定（本廷克语言

① 由于麦考利勋爵的建议，以本廷克为总督的参事会于1835年3月决定：以后所有公费应用于英语教育；维持原有的东方学校，但这些学校学生进一步的定期生活津贴与经籍的出版必须停止；这样留出来的资金用来"通过英语向本地居民传授英国文学与科学知识"。——译者

② B·B·密斯拉：《印度中产阶级》，伦敦，1961年，第283页。

决定的年代),虽然有时贯彻迟缓，却不象在印度尼西亚那样直到20 世 纪才有完善的提议。

英国人作为代理人所起的作用，包括许多英国的物质成就，也包括许多思想成果。在前一领域，英国人是包括归纳推理法和实验方法在内的发展中的西方科学的代理人。这种输入的第 1 个明显迹象，是本廷克设立的加尔各答医学院，献身的印度教徒学生在学院凭新知识和新方法打破种姓界限。这些新原则在高等院校以理论形式出现，起初通过工程学然后通过新工业主义呈现出具体的形式。19 世纪后期机械化棉织工业的发展是印度实际接受西方技术的象征，就象私立文学院的发展是印度接受西方思想的象征一样。"接受"一词不能理解为全盘采纳而排斥印度思想。说这些事物与印度相对应的事物一道被接受会更为准确。虽然批判的吸收还有一个过程，但是人们承认这些事物已在这个国家出现，未来它们便将被视为其遗产的一部分。

363 我们必须将整套的来自西方的思想和价值观念放到意识形态的方面。官员、非官员和传教士带来了形形色色的思想和价值观，但从总体上看，这些形式都是扎根于西方的基本观念的表现。纵观印度历史，这些思想和观念对印度没有一个真正是新的；它们对当代印度有新意，是因为它们在印度历史的长河中被习俗所掩盖。理性方面，启蒙运动比较特定的产物——批判理性概念在批判印度风俗、习惯和思想观念的借口下传了进来。"迷信"和"对异教徒的憎恨"的叫喊，是伏尔泰"清除耻辱"的英译和希腊怀疑主义的进一步回归。当这些思想、观念在印度有识之士中产生共鸣时，它们所记录的，在总体上是欧洲的传统，而不是特别指英国传统。

强调普遍的人权和义务，强调个人作为人的权利及其对作为整体的社会的责任，来自欧洲价值观的同一基础。这些观念以福音派人道主义和激进人道主义、激进人权和辉格党的契约公民权

等英国形式出现，但是它们的根更直接地扎在法国思想里，而最终的渊源则是整个古典基督教的传统。对诸如萨蒂、杀婴、印度教寡妇守寡、种姓和民间宗教迷信等这类事物进行社会批判就必须归于这一根源。不仅在上帝面前而且在法律面前人人平等，妇女和男子一样有人格和公民权利，民主原则等，这些思想的积极方面同样必然来自同一渊源。英国人引进这些思想的作用十分重大。但是在这方面，他们得到的评价与其说是根据他们倡导的事物，不如说是对倡导的忠诚。正如在物质领域一样，我们不能说没有他们那些事物便不会出现；我们只能说，那些事物会在不同的时间，以不同的方式出现。

印度—英国[①]文化仍然存在的问题，类似于莫卧儿人的印度—波斯文化仍然存在的问题。欧洲人的入侵难道只是扑朔迷离的摩耶女神脸上的微笑？将泰晤士河水和恒河水流混合的麦考利式的棕色英国人的梦想早已幻灭。但是，已故G·T·加勒特和盖伊·温特等权威人士认为，他们觉察到了比吉卜林[②]所记载的社会新奇事物更重要的混合文化迹象。就存在的范围而言，它局限于比莫卧儿"几乎完全的"印度—波斯文化小得多的印度圈子里。就英国人来说，种族混合极受约束，很少连续。在远洋海轮上或者在欧洲休假与退休之间的间隙里，人们是不可能发展混合文化的。西方对印度实际的影响，在于通过各种媒介在各个层次把西方思想和价值观念稳定地渗透到印度有识之士当中。这就在整个印度思想界中产生了激动。由于拉姆莫汉·罗伊近一个半世纪前的活动，出现了最初的征兆。从此，它们在宗教、社会、政治和思想运动中

---

① 我们偏爱使用这个词(Indo-English)，而不用旧词"英一印"(Anglo-Indian)，旧词现在有不同而特定的涵义(即指英印混血人，或侨居印度的英国人。——译者

② 吉卜林(R·Kipling，1865—1936)，英国作家，1907年曾得诺贝尔文学奖，写了不少以印度风光和人物为题材的作品。——译者

表现出来。但是，它们并不意味着一种新型印度—欧罗巴文化。更364恰当地说，这些力量正在印度教精神中发生作用，引起世界观和态度的改变。如果西方的压力持久而强大，最终可以产生一种融东西方成分于一体又与二者截然不同的文化。以前同外国的接触，不能维持到足以引起长远而大规模变化的那么久的时间。世界的缩小和西方技术的推动，表明这种状况不再继续存在了，在这种情况下，前景确实令人振奋。但是，这种激发是长期的激动，目前只能说吸收和相互交流的过程正在进行。而且还要说，给予的一方不只是西方，接受的一方不只是印度。近代印度影响欧洲自18世纪开始，在20世纪由于甘地这些人物而使影响增大；随着东西方交往的增加，它将以大量令人难以捉摸却意义重大的方式稳步发展。有一点是肯定的：传统婆罗门的“不取不舍”态度已一去不复返了。

第 26 章　英属印度的印度教宗教和社会改革

J·T·F·乔登斯

导言

365

纵观印度的数千年历史，人们会发现，最鲜明的对比莫过于18世纪印度和20世纪印度所形成的对照了。我们所看到的，一方面，是一个停滞不前的传统文化和十分衰落的社会，实际上处于一种前所未见的颓败状态，这种颓败受到自拉姆·莫罕·罗伊以来的大多数近代印度人的谴责；另一方面，是一个仍属传统的社会，它处于自身现代化、新国家诞生前的阵痛和创造的兴奋之中，这个新国家依然是印度自身，它植根于自己的文化，但又在当代世界占有一席之地。19世纪是关键的一世纪，在这个世纪中，这一进程开始了，在宗教、社会、经济、政治和文化领域内带来了巨大的转变。

这一转变是如何发生的？这涉及到相互关联的许多因素。首先，我们看到了英国统治的全面冲击，这一冲击通过行政、立法、贸易、交通网络的建立、工业化和城市化的开始等多种渠道，影响了印度的生活。所有这些方面不仅对于被直接卷入其中的许多印度人，而且对整个社会都有巨大的影响，因为每项措施都在某种程度上干预了某些传统的生活方式。还有在文化领域内，英国人通过学者、教育工作者、传教士、东方学家、功利主义者或福音派信徒的工作，施加了重大影响。这一影响的总和在多方面对人民的生活和思想发生了作用，迫使他们调整自己的生活方式以适应新的情况，从而引起了连续的社会变化。

在对新环境的逐渐适应中，改革者犹如里程碑一样突出。这是一些自觉地对新形势作出反应的印度人，他们提倡对社会和宗教的行为方式与习俗进行深思熟虑的变革，包括与传统本身决裂。他们不是把变化当作一个缓慢的适应过程，而是看到变化本身的积极意义，并将其与现存生活方式的消极方面加以对比。作为一个整体，改革者对19世纪的印度作出了有力的冲击，尽管他们远非引起变化的唯一因素。

自然，社会和宗教的改革者并不是印度教中的新现象；事实上，在一些方面，印度教的本性就是不断地适应和改革。不过，大体上看，19世纪的改革运动不同于以往的印度教改革，它具有一系列新的特征。它与政治运动紧密结合，因而试图影响政治权力、行政和立法。这一政治运动迅即成为全印的民族主义运动，改革也就获得一种民族主义的气息和全印的规模。前此的社会改革与宗教的动机和宗教改革密不可分地交织在一起；而在19世纪，这二者的关系则是若即若离。有时候，世俗的和理性主义的动机起决定作用，尽管事实上，在这个世纪里，确也出现过少数完全滞留于传统模式内的改革者，但他们在这一时期的影响是无足轻重的。这些人中最值得注意的是，古吉拉特的斯瓦米·那罗衍天（一个以其名字命名的教派创始人）和泰米尔纳杜的马哈特马·罗摩林加姆。

366

改革者们自己毫不怀疑这一新精神的主要激发物。英国的行政管理、英语教育和欧洲文学将灿若明星的新思想带到印度，这些思想成为对新知识分子的一种挑战。作为伦理思想基础的理性主义、关于人类进步和进化的思想、“科学”地指导社会变革的可能性、与个人主义相联系的天赋权利观念等等，全都与传统社会格格不入。基督教传教士的思想和工作也产生了同样强烈的影响。虽然一些后来的民族主义作家倾向于低估这一影响，但自拉姆·莫

罕·罗伊开始的19世纪的改革者们自己倒毫不踌躇地给它以应有的肯定，而且明确承认自己从中受益，甚至在有力地反对传教士某些方面的活动时也是如此。

Ⅰ.第1阶段：1880年以前

在19世纪的头几十年中，印度便已出现了一个新的小社会集团：大多由与英国行政或英国贸易关系密切、受过英语教育的知识分子组成。就是在这些人中，一些改革思想首次出现了。他们主要是企图解决那些对他们生活影响至深的个人问题：与英国人及欧洲思想的不断接触，使他们对于他们自己社会的一些社会的和宗教的特征感到极端厌恶和反感。这一阶段社会改革的主要推动力，是这些人希望解决他们自己和同属于受欧洲影响的集团中其他人所遇到的难题。这些知识分子既不关心广大人民大众，也不想改变整个社会结构。他们所要求的是，按照他们正在发见的新标准和新价值观重新安排自己的生活。他们试图澄清自己的思想，并在与他们类似的知识分子中传播这些思想。因而，这第一阶段是一个宣传而不是组织的时期，是改革者几乎专注于本集团的时期，也是一个与政治的关系方才开始、人们普遍认为关系到个人的社会改革必需建立在宗教改革的坚实基础上的时期。

孟加拉

孟加拉首先受到英国的重要影响，产生出受过英语教育的新集团。我们业已注意到，到19世纪之初，对西方影响的各种不同的反应已经具体化，出现了3个不同的派别，即激进派、改革派和保守派。拉姆·莫汉·罗伊(1772—1833)是近代第一位伟大的改革家，有充足的理由被称为“近代印度之父”。他在青年时期学习过波斯文和阿拉伯文，也学习过古典梵文课本。他在东印度公司 367

的工作和他商业上的成功，使他得以在 42 岁时从商界引退，定居于加尔各答，过着优裕的生活。他的一生余下的 20 年对于孟加拉和印度其他地区至关重要。他研究过伊斯兰教和印度教，又深悉西方思想，因此得以比同代人更有准备去发挥其社会与宗教改革者的作用。

在宗教领域里，拉姆·莫汉主要的抨击目标是印度教体系中的偶像崇拜、神话和祭礼。由于受到与他有密切联系的欧洲自然神论和唯一神论者的意识形态的影响，他提出以有神论的自然神论类型来取代它们。他的遥远的、超越宇宙的神应受到来自远方的赞美和崇拜，而不追求代人祈祷或神秘的梵我一如。通过对其他宗教的研究，他确信，在它们的教义、礼仪和迷信的下面，都掩藏着一个理性宗教和人道主义伦理的共同核心。这就是他之所以能够在他的《耶稣箴言》中赞颂基督教的道德观，但却抨击基督教的神学，并与传教士进行了数年的论战。他声称，经他改造过的印度教可以发见于古代《奥义书》(他曾翻译过其中一些)和吠檀多。事实上，除了"梵天"这一名称外，他那十分提纲挈领式的宗教信条在实际上并不特别地含有印度教内容。

作为一名社会改革家，拉姆·莫汉主要关心的是印度教社会中妇女骇人听闻的处境，这问题在数十年中都支配着社会改革运动。为废除"萨蒂"——寡妇在其丈夫的火葬柴堆上自焚——他进行了长期而卓有成效的斗争，使他负有盛名。他还坚持不懈地反对童婚、倡导妇女教育。

拉姆·莫汉的方法主要是宣传，进而是鼓动。他用他笔下泉涌而出的有关他的改革思想的小册子进行宣传。报刊文章则加强了这一宣传：主要通过孟加拉文和波斯文周刊，他成为创办地方语报刊的先驱。他还大力推行英国式教育，以此作为改革的主要工具。为了通过集会、请愿引导公众舆论，并以此对政府施加影响，

拉姆·莫汉将宣传转为一场适当的鼓动。他是最先从事鼓动、组织并取得成功的。随着时间的流逝，拉姆·莫汉愈来愈认识到，必须用政治鼓动去影响政府。他在英国度过他生命的最后几年，主要致力于这一工作，再度为未来的数十年提出一个动向。拉姆·莫汉组织工作的最主要成就，是在1828年创办了梵天斋会（后称梵社）。这是一个旨在"教导并实行一神崇拜"的宗教团体。它有自己的礼拜堂，在那里进行会众礼拜，没有偶像崇拜和迷信，主要以唯一神教的礼拜为样板。在拉姆·莫汉的有生之年和其后的10年中，梵社仅仅是一个人们定期聚集在一起、举行宗教仪式的小团体，而后来在新领袖的领导下，它才具有了更为重要的意义。 368

拉姆·莫汉从来没有和印度教决裂，在社会生活中，他小心翼翼地不触犯正统派，认为改革必须从印度教社团的内部来实现。当时，年轻的激进派拒不接受这一看法，他们的领袖是欧亚混血的杰出导师亨利·德罗齐奥（1809—1831）。德罗齐奥领导的运动终以"青年孟加拉派"而知名。该派的宗教信仰是理性主义，他们从各个方面猛烈抨击正统派。他们不仅谈论革命，而且时常使自己的行动与信念一致：有的抛却了圣线，食用牛肉，并公然显示自己对于印度教和象拉姆·莫汉这样的"半自由主义者"的蔑视。正统派社团极力反对，迅速行动，将德罗齐奥从印度教学院开除，并对其他年轻人施加压力。这是一次强大有力的反击，其中，许多人甚至遭到来自自己家庭的严厉打击。青年孟加拉派因1831年德罗齐奥的早逝而削弱，到19世纪40年代，作为一个运动，它销声匿迹了。其成员之年轻、缺乏明确的意识形态和领导，又脱离现实社会，都极大地阻碍了他们，使其在正统派的猛攻之下不能作为一个团体生存下来。但这一团体中的许多个人，随着年龄渐长而成熟，他们经受了理性思想的艰难学业之磨炼，充满炽烈的民族主义

热忱，成为政府部门和孟加拉火热的政治、文化生活中的杰出人物。

正统派形成了当时孟加拉社会的极右翼。在拉达坎达·代布(1794—1876)的有力领导下，他们捍卫社会宗教的现状，既反对改革派，也反对激进派，并于1830年成立了正法会。这是印度教各派中最富有、人数也最多的一派。他们通过其报纸，为维护正统观念而与改革派寸土必争。然而实际上，正统派非常积极地推行英语教育，甚至在女孩子中间也是如此。它对改革运动也作出了相当大的贡献。

拉姆·莫汉·罗伊逝世后，梵社在10年之中毫无生气。其后，德本德拉纳特·泰戈尔（1817—1905）接任了领导，为它指出了新的方向。他使梵社从一个松散的会社变成了一个组织，成员必须通过仪式才能正式入会。他拟定了一份信仰宣言，创办了一所神学院，派出了第一批梵社布道人员，并创制了一种新的礼拜仪式——“梵天礼仪”。他本人倾向于印度教的默祷和“巴克提”(bhakti)方面，与拉姆·莫罕的理性主义格格不入。由于强调虔信、道德义务和接近吠陀而不崇拜偶像的梵天礼仪，梵社更加接近了印度教的主流，成员数目也迅速增多。它全力以赴的主要是宗教改革而不是社会改革，它也过分地避免触犯正统观念。

但是，盖舒布·金德拉·森(1838—1884)将一股新风气带进了梵社。在他入社后不久，德本德拉纳特就把他提拔到仅次于自己的领导地位。盖舒布是一位对偶像崇拜深恶痛绝的改革者，他弃绝所有的印度教崇拜，否定种姓和闺阃制度。在宗教上，他有新

369 “宇宙神教”的倾向，并强烈地倾向基督教。不久，梵社一分为二：一方面是德本德拉纳特及较老的成员，在改革中谨言慎行，以度印教为宗教信仰，组成了“真梵社”；另一方面，盖舒布及其年轻下

属，对改革急不可耐，抱着世界主义，建立起新的“印度梵社”。森(K.C.Sen)的梵社更孚众望。通过介绍选自各大宗教的经典，他们强调宇宙神教；另一方面，由于采纳了具有阇多尼耶信徒特征的崇拜方式，例如合唱颂歌的公众虔诚信仰，他们与印度教和孟加拉的联系得到加强。在社会领域里，盖舒布也不停地努力前进。他在访问英国以后，于1871年创建了“印度改革协会”，开办妇女教育、工人教育、慈善事业，组织禁酒团体。1872年，盖舒布在使《婚姻法》获得通过上取得巨大成功，这项法令在法律上认可了梵婚。然而，这或许就是使得梵社成员从印度教社团分离出来的主要因素，因而大大阻碍了他们作为一种社会内引起渐变的因素所起的作用。

1872这一年成为盖舒布事业和影响的顶峰：当时，他无疑是印度最有生气、最鼓舞人心、也最受赞扬的宗教和社会改革家。可能正是罗摩克利希纳的影响才使他后来日益对自己宗教上的发展着了迷。他越来越把自己视为新的先知、新的基督、新的阇多尼耶。他采用了一些折衷的涉及灯、火和母亲崇拜的新的印度教礼仪，同时又日甚一日地为基督教所吸引。所有这些神秘的、先入为主的偏见使他偏离了社会改革。1878年，他允许他13岁的女儿以印度教仪式嫁给了一位王公，为此，梵社的多数成员脱离他而去，组成了公共梵社。盖舒布则组织了新天道教会，企图揉合所有的信仰。这是一个以“新基督”盖舒布为中心的各种信仰和崇拜的奇特的大杂烩。盖舒布去世后不久，它便分裂为一些无足轻重的派别了。

3个梵社中，在孟加拉坚持下来仍作为改革的一股力量的是公共梵社。盖舒布不知怎么地使印度的这第一次社会宗教改革运动不可能真正地成为全印范围的事件。而且，尽管他曾经享有盛名，这次运动在群众中却没有留下持久的影响。另一方面，盖舒布在其全盛时代确曾预言，在他看来，运动的下一阶段是一场全印

的、事关大众的改革。

在这一时期，孟加拉还出现了学者伊斯瓦拉金德拉·维迪亚萨加尔(1820—1891)，他致力于寡妇改嫁运动——这是在全国掀起的第一项社会改革事业，并取得了成功。作为学者和梵文学院的院长，他被尊崇为“孟加拉语散文风格之父”。他所倡导和留心的改革成了法律，即高级种姓的寡妇可以合法地再婚，但这只对少数个人有影响，实际上，在以后多年中，利用这条法律的人也寥寥无几。尽管如此，寡妇改嫁运动却极为重要，因为它激发了遍及全国的其他改革运动。

马哈拉施特拉

自1840年以来，马哈拉施特拉出现了大量的迹象，说明那里的宗教和社会改革意识与日俱增。许多地区已经成立了地方性的改革团体和会社，其中许多都是由创办于1827年的艾尔芬斯顿学院的学生发起的。在这一早期阶段，出现了两个杰出的人物。戈帕尔·哈利·德什穆克(1823—1892)人称“洛卡希塔瓦迪”(Lokahitawadi)，受过英语教育，准备从事法律工作。他用马拉提语撰文，猛烈地抨击传统社会的社会不公、种姓制度和妇女的处境。他还大声谴责马哈拉施特拉的典型特征——在印度教徒生活中，婆罗门在知识和道德领域内占有绝对支配的地位。他的朋友和合作者，出身于低级种姓的乔蒂巴·戈文德·普莱(1827—1890)进行了这场斗争。他在其大量的诗歌、散文作品中反对婆罗门的压迫，并建立了旨在提高低级种姓地位的组织“净化社”，使这场斗争有了具体的组织形式。与许多理论方面的改革者相比、普莱更加注重实干：他创办了女子学校、贱民学校和收养寡妇子女的育婴堂。他热情地、实际地关心穷人，关心低级种姓的工人和农民。在他的活动中，蕴含着日后马哈拉施特拉的反婆罗门政治运动以及

工会运动的开端。

1867年，马哈拉施特拉本地区的宗教、社会改革组织“祈祷社”诞生了。正是梵社布道士盖舒布·金德拉·森的造访，鼓舞了马哈拉施特拉人去建立自己的会社。祈祷社的一神论类似于孟加拉与之相应的组织的一神论，但它又有意识地与马哈拉施特拉圣徒们的巴克提传统相联系。它同样拒绝偶像崇拜，同样对吠陀和轮回持否定态度，采用同样的集体礼拜仪式。祈祷社也把社会改革与宗教改革紧密结合，主要关注于种姓制度和妇女地位的不平等。

尽管与孟加拉有这些相似之处，马哈拉施特拉的运动与孟加拉的在某些方面也有着很大不同。马哈拉施特拉人将改革视为逐渐转变价值观和制度的过程。他们乞灵于作为另一次改革运动的他们自己的中世纪巴克提传统，那次运动是渐进的，而不是革命的。改革不应与印度教决裂，亦不应与社会决裂。他们的社会行为受此告诫指导，因而尽管他们宣称反对崇拜偶像，却又小心翼翼地不用反抗的举动去触犯正统观念和种姓偏见。在对待宗教改革和社会改革的关系上，他们也采取了不同态度。孟加拉人感觉到二者之间需有密切的联系，并在内心深处不得不或是变为无神论者，或是形成一种新的信仰和崇拜，以使二者达到和谐；而马哈拉施特拉人则认为，社会改革和宗教改革之间虽有联系，却可以各行其渐进之路，没有必要彻底变革社会结构或印度教。结果，他们一方面集中力量通过教育和写作来传播他们的思想，另一方面也认真致力于社会工作的实际任务。

作为一个组织，祈祷社从来不具有重大的影响，但其成员，象M·G·拉纳德、R·G·班达卡尔和K·T·泰兰，都是19世纪马哈拉施特拉的伟大领袖，并成为后来“社会改革运动”的首倡者。这一运动的特殊性质保证了它触及到整个社会而不只是一个 371

单独的派别集团，因而，它得以发展为一次普遍的社会改革运动，正如我们即将见到的那样。

在这一早期阶段，在马德拉斯，宗教和社会改革实际上并不存在。那里有一些孟加拉和马哈拉施特拉的布道士建立的梵社的和祈祷社的小组，但马德拉斯之真正发动起来却极其缓慢。其原因看来是那里普遍存在的特有社会结构。在婆罗门强有力的控制下，那是一套刻板而僵化的体制。这些婆罗门也是南印度当时为数不多受过英语教育的人。社会改革在这个地区取得突破尚需长久的时日。

北印度

与此同时，北印度出现了一位真正的印度教的路德，他的改革工作将留下最为深远而持久的影响。达亚南达·萨拉斯瓦蒂(1824—1883)的性格形成时期与其他许多改革家的迥异，对那些改革家来说，英语教育是他们成长中的主要因素。出身于古吉拉特婆罗门家庭的达亚南达，在青年时期便离家成为苦行者。他在印度各地漫游，度过了 17 个春秋。他在几位不同的导师门下学习，对印度教观察之细致，为其他改革家所不及。1863 年，他成了一名游方传道士，5 年后，他在从事其他活动之余，又办起了学校。1872 年，他在加尔各答会见了梵社社员，据说他听取了盖舒布的两项建议：放弃他那苦行者式的半裸，穿戴城里人的衣着；用地方语言而不用梵语布道。至此，他的思想定型了。1875 年，他出版了他的主要著作《真理之光》，并建立了改革团体“圣社”。

这一令人难忘而又强有力的人物，引人注目地一身而兼为传统苦行者与近代改革者。在他性格的形成时期，他是作为一名游方的苦行者度过的，在那期间，他学习经典，努力通过瑜伽和苦行来达到宗教上的功德圆满，并一直从内部观察现行的印度教。然

后，突如其来地，他如同路德一样出现在讲坛上，抨击印度教中有害无益的累赘之处。但他的方式仍然是传统的：他口头讲道用的是梵语；他向知名的学者挑战，提出进行公开辩论，在辩论中他是用引经据典来力图论证自己的观点。最后，在与梵社及祈祷社的领导者接触以后，他才走上一条进行组织工作的改革者的道路。在这方面，我们看到，他成功地采用了近代改革的方法：地方语、出版、教育、组织。正是所有这些因素的有力结合，使达亚南达在19世纪改革者中独具一格。

达亚南达的神学见地，既非来自个人的神秘主义，也不是取自西方思想，而是出于对当时腐败的印度教的密切观察。他抨击多神论、偶像崇拜及许多与之相关的迷信信仰和仪式，以及婆罗门对于神圣的学问和宗教实践的束缚。他有着原始一神教的眼光，超脱了一切人类信条的外在附属物与敌意。他感到，这个宗教实际上就是最早的吠陀教，它包括在4部吠陀经之中，但在历经许多世纪后渐已蜕变。他的目的是传播这一宗教的真谛，恢复它的纯洁性，并由此使印度人民恢复他们已被忘怀的光荣。因此，达亚南达的宗教信仰，尽管大力谴责当时的印度教，但在几个基本方面仍接近于正统观念：信奉吠陀、“羯磨”和轮回，忠实于6种“见”① 和在印度教中有着不同名称的一神。这种神学对于许多人都具有巨大的吸引力，尤其是因为它自豪地断言对吠陀的信仰优于所有的宗教信仰，也因为它提出，一个完全的印度教徒也可以同时成为一个不崇拜偶像的一神论者。

372

在改革仪式方面，达亚南达受到同一精神的激励。他尽管清除了仪式中偶像崇拜和迷信等不纯内容，却保留了印度教的基本礼仪：每日5次的献祭和16种圣礼。此外，他增加了改革的公共

① “见”(darshana)，即观点。6种见指印度婆罗门教正统派的六派哲学。——译者

礼拜的新仪式，除了新的“霍玛”祭①外，包括唱颂歌、布道和说教。

达亚南达的社会改革基于这样一个基本设想，即压倒了印度教徒各方面生活的许多教派或种姓的禁忌和习俗本身，并不具有宗教意义。许多世纪以来，这些累赘之物积累下来，并由婆罗门赋以宗教上的重要性以便支配人民。现行的种姓制度不过是原始吠陀的“瓦尔那”制度的全面蜕变：那时的社会根据每一个人的行为和品质划分为 4 个等级，妇女和男人享有同等的权利。达亚南达感到，那就是印度应该回归的制度。改革的主要手段必然为以下 3 方面：学校应该用全新的精神培养儿童，完全与现行社会相隔离；政府行动应根据品质和功绩，将人民重新分类；并通过“净化运动”使基督教徒和穆斯林重新皈依印度教。这一目标和规划显然是长远的，达亚南达是现实主义者，他并不指望在他的有生之年实现社会完美，他没有直接攻击种姓，也不指望他的信徒会有反种姓的行动。

圣社的早期阶段是试验性的。尽管达亚南达社会纲领的很多方面及其宗教计划中反对偶像崇拜的一面对于许多人具有吸引力，但孟买和加尔各答的知识分子似乎受了他们各自省内对宗教改革态度的影响，认为达亚南达的吠陀信仰完全不合他们的志趣。可是，不过几年之后，圣社在旁遮普取得了重大成功。从那以后，它就成为所有运动中基础最为广泛的运动。尽管达亚南达在某种意义上的确属于限于个人主义改革的第一个时期，但从另一种意义而言，由于他具有彻底审视印度教社会的洞察力，并创造性地将改革和民族主义结合到一起，他代表了一个转变的阶段，并开创了未来的各种发展。

---

① 霍玛祭(Homa Sacrifice)，为吠陀教重要祭仪之一，即以酥油倒入祭火中向神祭奠的仪式。——译者

Ⅱ.第2阶段:1880—1900年

从1880年开始,在前此数十年间一直有所活动的两种重要趋势——民族主义和政治活动——占据了印度舞台。自此以后,个人和团体便公开地与印度历史上的一个新概念——印度民族——联系在一起;这一有民族主义觉悟的精英集团,设想自己的作用主要是从事政治鼓动和改革。民族主义和政治活动的这种主导地位,现在已开始对前此盛行的宗教和社会改革思想发生影响。民族主义自身发展为宗教的和世俗的两种类型,各自确定了社会改革的不同位置。

新的宗教民族主义在早期的两个突出典范是班基姆和提拉克。十分引人注目的是,这两个人的宗教民族主义实际上都有很深的地方根源,可以分别视之为孟加拉的民族主义和马哈拉施特拉的民族主义,而并不着意要发展为全印规模。班基姆·金德拉·查泰尔吉(1838—1894)已发现孟加拉划分为传统的正统派和进步的改革派。在他看来,前者是僵化的传统之奴隶,后者是西方的盲目崇拜者,它们都不能创造出真正的复兴。班基姆感到,只有通过印度教内部的改革,以改变国民的素质,才能达到真正的复兴。在他一生最后的20年中,班基姆写出大量的著作,其目标是:为强大、有力而独立的孟加拉的复兴奠定宗教基础。他的宗教将实证论的人道主义与对黑天神话和孟加拉的母神崇拜的行动主义的解释结合在一起。他的小说尤其是要在孟加拉人——首先是中产阶级,然后是一般群众——中唤起对自己语言和宗教的自信心和自豪感。这是一种新的民族主义,深刻的孟加拉的和激进的印度教的民族主义,对班基姆在小说中赞颂的孟加拉历史上英雄人物的新的自豪感加强了这一民族主义中宗教的一面。

正如班基姆的是孟加拉的民族主义一样,巴尔·甘加塔尔·

提拉克(1857—1920)的民族主义则是马哈拉施特拉的。他也要求印度人重新坚强起来,在民族主义之下自豪地联合起来,他也把印度教看作是这一新精神真正的基础。为了发扬这一精神,他出版书籍、发表文章,颂扬印度教的古老和伟大,并在他的《吠塔奥秘》中宣传行动主义。但他做得更多的是:他创始了新的印度教节庆——加纳帕蒂节和希瓦吉节① ——借以普及他的印度教民族主义者的行动主义思想,把对于马哈拉施特拉光荣往昔的自豪感灌输给人民。虽然他自己并不反对社会变革,但反对西方思想激起的社会改革。他提倡社会改革和政治鼓动相分离。民族主义的印度教政治活动应该居于首位并推广到群众中去,在他的心目中,这与社会改革是不能并存的。在这点上,他无情地与改革者作斗争。

是在19世纪80年代,社会改革运动才终于在全国的基础上组织起来。孟买的帕西人贝赫兰吉·马拉巴里(1853—1912)发起了一场旨在通过"承诺年龄法"从法律上遏止童婚的运动,这场运动使社会改革日益成为自觉的全国性运动。马拉巴里的运动在下述方面与早期的运动有所不同,即这是一个坚定而老练的新闻记者从事的工作,他首先是要用这样一种方式将具体的悲惨现实摆在人民的面前,使之不容忽视。它的确也没有被忽视。没有其他的原因能在整个印度激起了如此持久的风暴。改革者或从政者无一能够置身事外。关于"承诺年龄法"的论战将社会改革推向全国,再也不容等闲视之,并且使社会改革与民族主义运动结下了不解之缘。一方面,它因而有效地传播了社会改革的思想,但另一方面,它却为反改革派,象提拉克这样的复兴者扩大了影响,并使他们加强了团结。在改革派和复兴派之间斗争的第一个回合中,改

374

① 加纳帕蒂(Ganapati)为部落首领之意;希瓦吉(Sivaji)为马拉塔民族统一的英雄。——译者

革派胜利了，拉纳德最好地表达了他们的思想，而全国社会工作会议则实现了他们的思想。

1885年，印度国民大会党成立时，立即出现了这样一个问题：国大党是否应该将社会改革纳入其考虑之中。在"承诺年龄法"论战激烈进行的同时，对这个问题也争论了几年，最后决定，国大党的议事内容不包括社会问题，而是组成一个单独的团体"全国社会工作会议"，每年紧接在国大党年会之后举行会议。M·G·拉纳德(1852—1901)是这个会议的主要理论家和组织者。大会超出现有的各省社会改革团体的首要之点，在于它肯定了世俗的意识形态，因而它与国大党有着同样的世俗根基，强调个人的良心和人道主义是改革的基本动机。会议并不积极鼓动改革；它的作用是充当地方性改革工作的全国中心：使地方工作得到全国的认可，让改革者在这个讲坛上讨论他们的目标和方法，并通过全印性的决议。作为引导者，拉纳德如同走钢丝一般，使不同观点的人并行不悖，倡导沿着阻力最小的路线进行改革。但在19世纪快结束时，更为激进的改革者迫切要求行动的呼声越来越高。1901年，拉纳德去世时，钱德瓦尔卡尔接任领导，温和的时代便告结束，一种紧迫而急切、也更为大胆的新精神崭露头角了。

在19世纪最后20年间，上述的进展在全国范围内继续着；同时，各省的改革团体在不断成长壮大。在这一时期，在孟加拉以外的所有地区，社会改革运动在其支持者人数和进行的活动两方面都稳定增长。

马哈拉施特拉

在马哈拉施特拉，所有的主要城镇都成立了本地的改革协会，其活动和发展在很大程度上取决于领导者个人。寡妇潘迪塔·罗摩巴伊(1858—1922)是一个杰出的人物，她于1890年创办了

“寡妇之家”——浦那的一个上层阶级的寡妇堂。她得到通杜·凯舍维（后来被称为“大仙”）·加尔维的密切支持。加尔维本人就娶了一位寡妇，并重建了浦那的寡妇改嫁协会。他也设立了一个寡妇堂，并推行妇女教育。祈祷社继续其工作，主要通过对妇女和低级种姓工人的教育工作、举办小学和孤儿院来倡导改革。尽管它并没有专注于宗教的生活和改革，但在一个世俗的人道主义思想盛行的时代，它却保持了社会改革和宗教改革之间极其重要的联系。

375

马德拉斯

这时，马德拉斯还只是刚刚开始卷入社会改革。该省刻板的种姓结构和较缓慢的政治觉醒当然是这种延迟的重要原因。1892年，“马德拉斯印度教社会改革协会”成立，领导者多半是激进的改革家。然而，他们是一个高级种姓的小集团，其志向大多在内心依靠那些各自承担有许多改革誓愿的成员。有两位个别的改革者对当时的地方性工作确有影响：维雷萨林加姆·潘图卢（1848—1919），致力于改善寡妇的处境；R·文卡塔·勒特纳姆·奈杜（1862—1939），则发起了一场“社会净化运动”，提倡禁酒，反对寺庙娼妓的习俗。

孟加拉

在社会变革进展迅速的孟加拉，社会改革则步入低潮。公共梵社在面向被剥夺的、较低下的阶级的慈善工作上十分活跃，但在从事社会改革方面却不是如此。沙希帕德·巴讷吉则是一个突出的例外。他英勇地为提高妇女和寡妇的地位而斗争，自己也娶了一位寡妇。在这个省里，信奉正统观念的一些人和信服西方思想的另一些人都比其他地区的更为热情和狂热；占据人们全副身心

的高度的政治投入和文化复兴的激情，将社会改革降到陪衬的地位。

尽管如此，孟加拉仍然出现了一位有着巨大影响的宗教名人——罗摩克利希纳(1834—1886)。作为加尔各答附近达基内斯瓦尔的迦梨寺庙中一名普通的寺庙祭司，他以伟大的神秘主义者著称。他把朴实无华的传道、神秘而深奥的哲理、崇高的热忱、坦诚的恳切与纯洁的印度教性质结合起来。这一结合达到这样的程度，致使最为西方化和深通世故的人们也难于抗拒他的魅力。他的教义；得自对其他宗教的体验，简单说来就是"一切宗教都是真实的"，但是对于每个人来说，他生而所属的宗教则可能是最好的。他以一种商羯罗信徒的方式，并不谴责偶像崇拜，因为它能满足平民百姓的宗教需要。在他一生的最后几年中，他的周围聚集着一群受过教育的孟加拉青年，他的品格和学说吸引了他们。他们的领袖是纳伦德拉纳特·达塔(1862—1902)（后来称为维韦卡南达），是罗摩克利希纳传道会和僧侣新教团的创立者。关于维韦卡南达对印度民族主义的影响和罗摩克利希纳传道会作为宗教和社会改革团体的重要性，我们将在后文加以叙述。

北印度

376

在印度北部、旁遮普和西北省，社会改革是以一种独特的方式组织起来的。一般的团体在这里没有什么影响，是圣社和种姓组织控制着这一地区。尽管圣社于1893年经历了正统派和自由派之间的分裂，它的增长却为所有其他改革团体所不及：到 19 世纪末，它的成员迅速接近 10 万人。他们的教育工作稳步发展，他们办的学校很快就与基督教教会学校数字相当。达亚南达一定找到了正确的成功之路：将在其他地区孤立存在的各种因素结合起来。圣社的内部管理完善，它不是一个种姓组织，却具有种姓组织的凝聚力

和力量;在宗教热忱方面,它的成员与梵社社员不相上下;但它的社会计划又避免了梵社的激进,而是颇受祈祷社的自由派方式的影响:尽管圣社正继续加紧宣传反对偶像崇拜、多神论和印度教的社会陋习——这场运动有效地教育了越来越多的北印度居民,它却并不需要与印度教社会决裂。圣社开始卓有成效地深入到群众中,也开始了它从内部改变印度教社会的进程。

第1个新的种姓组织正是在北方出现的。这里的种姓制度具有一些区别于其他地区的特征,而使改革有可能通过种姓来进行:婆罗门的统治比较薄弱,大多数人属于接近的中间种姓;最低的各种姓集团不象其他地区的那样受压抑。各种姓传统上组织严密,对其成员行使有效的权力。与以往不同的是,出现了彼此相关的种姓的协会:它们是自愿组成的团体,种姓领袖们使各自的社团附属于这些团体。它们主要关心的是成员的福利,但它们的活动规划中包括了许多社会改革者所提倡的理想和原则。因此,全国社会工作会议正式承认它们为改革的会社。

1887年,"录事协会"于勒克瑙成立,这是包括亚种姓的集团,他们的传统职业是文书。录事协会早期就分裂为改革派和正统派,这表明其领导人中不少人具有迫切的改革思想。另一个重要的组织是吠舍种姓的组织,成立于1891年。尽管它的社会改革纲领相当先进,它却成功地避免了分裂,它的人数迅速增多,影响扩大,这从截至1900年,有100多个地方会议与全国社会工作会议建立了联系这一事实便可得知。在这一时期,这些种姓组织还置身政治之外,但在20世纪,它们在印度的几个地区的政治上都具有极大的重要性,事实上时常支配着政治运动。

Ⅲ.第3阶段:1900年以后

在20世纪的头20年中,印度政坛上出现了温和派与极端派

的大论战以及两派为控制国大党而进行的斗争。这一内容在另一章中述及。然而，社会改革运动的发展却与那场论战和斗争密切相关。极端派主要在两个问题上反对温和派的领导：温和派在目的和方法上完全是以英国人的为标准，因此是缓慢的，非爱国主义的；温和派没有深入到人民群众中去。极端派提倡一种以民族和宗教的标帜为基础的战斗精神，并需要群众参加到运动中来。我们已经看到，宗教民族主义和对人民的关心这两个基本方面是如何开始在达亚南达、盖舒布和班基姆的活动中表现出来。后来，这两个基本方面成为一些当时最有影响的领袖奥罗宾多·高士、拉杰珀德·拉伊和维韦卡南达的显著特征。 377

我们知道，在19世纪最后20年中，民族主义的世俗主义者如何在社会改革中占支配地位。复兴主义极端派自然强烈地反对他们的做法，认为是丧失民族资格和招致屈辱，因为它以欧洲思想为基础，追求欧洲的模式。因此，随之而起的是改革者和复兴主义者之间的一场激烈争论。然而，除了提拉克之外，大多数复兴主义者自己也投身于生活中许多方面的社会改革。在他们与改革派交换意见的过程中，日益清楚的是，就改革纲领而言，这两个派别在很大范围内是一致的。区别在于所受的启示、动机和所追求的社会模式。复兴主义者成功地证明，纯粹民族主义的动机和印度教的模式可以激励改革者进行他们所想像的任何一种改革。但是，他们不只是证明了这一点，他们还表明，印度教民族主义和理想的印度教社会，有着西方式改革所缺少的群众吸引力。这些论证是不容抗辩的，而改革运动作为一个整体，朝着复兴主义的印度教民族主义的方向，改变了它的形象和模式，并转而关心人民群众。现在让我们看看，这种复兴主义的印度教是如何在一些杰出人物那里以不同的方式得到发展，对于基础更为广泛的社会改革的关注又是如何影响改革团体的演变的。

罗摩克利希纳的伟大门徒维韦卡南达(1863—1902)，受到了极为不同的几种思潮的巨大影响。首先，他接受了西方教育，并与盖舒布的梵社有密切接触。其次，他受到他的导师印度教神秘主义者罗摩克利希纳的影响。在导师去世以后，维韦卡南达在印度各地漫游，以后又在欧美度过了好几年。因而，在他同时代的民族主义者中，或许他的阅历最广。他关于现行印度教的知识与达亚南达的相去无几。他对西方的认识不仅仅是理论上的，而且有亲身经历，这就使得他能够抛弃它的一切弊病，而又承认它的活力。对于改革运动，他有着直接的了解，他在周游印度时，已经证实了改革运动的冲击是微不足道的。罗摩克利希纳对他的影响是巨大的；这一影响使他为印度教在理论上和实践上的成就而感到无上的自豪。他比许多人更清楚印度教的缺陷，也更激烈地抨击这些缺陷：婆罗门的暴戾，种姓的蜕变，礼仪的荒谬可笑，身体上的孱弱和心理上的怯懦。他无情地谴责改革者那些辱骂式的文学作品，他们那些“作装饰”的改革和他们仿自西方教育中外表一面的傲慢。他热情宣传的改革应是渐进的，而不是与往昔决裂。这种改革受印度教关于人即神的宗教信念的激励，触及到了一切罪恶的根源，穷人的处境 这样的改革将通往“印度的圣地”，在那里，人的高贵及人的精神性都将得到充分的发展。

378

在他从事社会活动的短短10年间，他在当时全国范围内的影响，是民族圣人巨大启示的影响。由于他向西方展示了印度教的伟大之处，人们便情愿倾听他对于印度教不足之处的苛责，聆听他关于民族宗教复兴的启示。然而，这一启示并没有形成为一个计划，他也没有一个政治基础；因此，他没有成为民族的领袖。可是，他的领导才能在罗摩克利希纳传道会内得到施展的机会。这个传道会在本世纪里已经成为宗教改革和社会公益服务的一支重要力量，尤其是在孟加拉。

奥罗宾多·高士(1872—1950)漫长的一生，充满了巨大的反差。他受到的是十足的英国教育：从7岁开始，他在英国度过了14年。回到印度后，他的政治生涯就开始了，直到1910年引退到他在本地治里的道院，全身心投入哲学和神秘主义学说的研究。奥罗宾多早年的一本小册子《巴瓦尼女神庙》(Bhavani Mandir)表明，班基姆的思想对他有多么强烈的影响。这里，我们看到献身于母亲女神、献身于更新印度的政治及社会行动的一个教团的思想。"萨克蒂"，即母神，代表印度、祖国，必定是这些近代僧侣的布道重心。在奥罗宾多的整个政治生涯中，民族主义的这种宗教基础，对他来说一直是本质之所在；事实上，对他来说，民族主义即宗教。从早年起，他就指责国大党未能联系群众，并声称，正是通过对母亲女神的宗教信仰，才能有效地联系群众。在他和B·C·巴尔合编《敬礼祖国报刊》的那些年中，这些思想达于成熟。在1908年遭到监禁期间，他在狱中研究《薄伽梵歌》、练瑜伽功和神秘教的各种功，这一些彻底地改变了他的生活。他引退到本地治里，在那里建立了一处道院。在隐居之处他形成了自己有创见的整体不二论哲学，并赢得了神秘主义大师和圣徒的声誉。他得到许多印度籍和欧洲籍的信徒，但本地治里的"隐居处"完全是一个有灵知的秘教入门者的圈子，对印度生活没有产生任何重要的影响。

拉拉·拉杰珀德·拉伊(1856—1928)出生于旁遮普，父亲是具有伊斯兰教倾向的印度教徒，是赛义德·艾哈迈德汗的追随者，母亲是一位正统的锡克教徒。他在伊斯兰教的教育下成长起来，但不久就捐弃了这种教养，成为坚定的印度教徒。他曾是梵社社员，后来又加入了圣社。1885年，他与汉斯·拉杰在拉合尔创办了达亚南达英国吠陀学院，并参与了对圣社的领导；1898年圣社发生分裂，拉杰珀德成为自由派的领袖。在19世纪的最后10年中，他最初怀有的对国大党政治的兴趣减弱了，但在1900年以后，

379 他又回到政界，成为一名极为强有力的极端派领袖；他遭到非政治性圣社社员的指责，他们认为将圣社拖入政治，违背了达亚南达的意愿。

拉杰珀德·拉伊的著作和行为清楚地展现出这个人及其思想：圣社的意识形态与极端派民族主义政治相结合。在1896—1897年和1899—1900年的饥荒中，他十分踊跃地参加了大半由他本人出资的赈济活动，“援救”了数千孤儿脱离基督教传教士。在国大党1900年的拉合尔年会上，他提议作出决定，在每届年会上，至少用半天的时间来讨论工业和教育问题。在很大程度上，是他使圣社重又关心低级种姓。1920年，他当选为第一次全印工会大会的主席。在他看来，国大党温和派有一种乞丐心理，因得到来自英国人的虚伪希望而沾沾自喜，目光超不出自己的小圈子，满足于每年举行一次受英国教育的印度人的节庆。他在访问英国后宣称，国大党指望英国人和英国政客来帮助印度是愚蠢的：这些人并不热心。他声称，国大党应该成为一个勇敢的印度教的组织，以植根于印度教的民族主义为基础，从下面来建立国家。他指责社会改革的领袖们将其改革基于“理性”，而不是“民族性”。但是，作为一名自由派圣社成员，他的复兴主义改革的思想有所缓和，他朝着改革运动被赋予的新的民族主义方向努力工作。1928年10月，尽管身体日衰，他仍领导了一支游行队伍反对西蒙委员会，在铁箍棒的猛击下受伤。这使他的健康状况进一步恶化，两周以后，他去世了。

以下，让我们看看各省的社会改革组织，看一看20世纪的新精神是如何影响它们，使其将主要注意力转向人民大众，并有效地使社会改革成为一场有全国性群众基础的运动。

北印度

在北印度，圣社一马当先。1900年以前，圣社曾宣传了种姓改

革，但并没有真正地指望除了热情的圣社成员还会有人将改革付诸实施；圣社成员实际上主要限于知识阶层。从1900年开始，圣社的两个派别联合发起了一场改革种姓制度的运动。其方法简直是革命性的：低级种姓的社团也被接纳入社，他们的地位在仪式上提高到再生族种姓的地位，有权共同进餐和通婚。基督教传教士使这些低级种姓皈依的成功，肯定是促使圣社采取这一行动的重要因素。实际上，争取低级种姓改变信仰的运动，是由使基督教徒和穆斯林改宗的"净化"运动——达亚南达激烈的印度教民族主义的产物——中产生，这逐渐使圣社愈来愈甚地卷入教派鼓动，促使其与正统教派组织印度教大斋会合作。一旦一个低级种姓集团首次取得入社权，这场运动便发展迅猛，令圣社改革者自己都感到吃惊。许多低级种姓和不可接触者集团被接纳入社，圣社成员的数量从19世纪与20世纪之交的大约10万，猛增至1921年的50万，又增至1931年的近100万。如此地提高低级种姓和不可接触者地位的做法，虽然抨击了正统派的教条，却又没有过分地触犯正统派。尽管新的社员可以参加吠陀仪式，被授予圣线，获准在高级种姓的水井中取水，并因而提高了社会等级，但他们仍保留了他们自己集团的身份，高级种姓圣社成员与被净化集团之间的种姓差异并未就此消除。由于成功地将社会改革与印度教民族主义结合在一起，也由于成功地扩展到人民群众中，圣社证明为那个时代给人印象最深、影响最大的宗教和社会改革运动。 380

马哈拉施特拉

马哈拉施特拉走的是它自己的道路：在这里，或许是由于提拉克的敌意和拉纳德的影响，复兴主义没有与社会改革相结合。但是，20世纪的社会改革以其日益关切人民群众而表达了它的新的精神。在马哈拉施特拉，出现了大量的会社，它们不象圣社那样统

一，却以一种更加实际和实事求是的态度进行工作。这里只能提到其中最重要的几个。由钱德瓦尔卡尔于 1911 年在孟买发起、活跃至今的“社会科学联合会”，以开办夜校、技校、图书馆、娱乐设施和信用合作社，成为关心劳动阶级的先行者。另一方面，由马拉巴里建立的“济生协会”，则侧重于关心各个种姓的妇女，为她们提供教育、福利和医疗服务。马哈尔希·加尔维开办了一所女子大学，使他提高妇女的工作达于顶点。

G·K·戈卡尔于 1915 年创立的印度公仆社，是一个由有献身精神的名流个人组成的会社，这些人受过严格的训练，只领取维持生活的薪资。其成员一直不多，作为一个机构，它的影响有限，但其社员所做的社会改革工作却非常可观，这些工作也是属于实际领域内的饥荒赈济、工会组织、合作社以及提高部落民和最下层人民的地位等。作为一个团体其影响同样有限的祈祷社，通过它于 1906 年建立的最有成效的“印度贱民阶级福音会”，也加入这一领域。到 1913 年，它设立了 30 个教育机构，并恰如其分地被称誉为“甘地的哈里真计划的先行者”。前文提到的乔蒂巴·普莱的非婆罗门运动，在他去世后衰落了，但在 20 世纪的头 10 年中，由戈尔哈普尔土邦的摩诃罗阇使之复兴。为了打破婆罗门的压制，提高低级种姓人民的地位，他训练非婆罗门种姓的人为他们举行吠陀仪式，以后又请圣社继续进行这项宗教改革。他还在他的土邦内为非婆罗门种姓的人保留了 50% 的文官职位，并为他们开办学校。后来，这一非婆罗门运动成为南印度的一股坚不可摧的政治力量。以后由安贝德卡尔博士在马哈拉施特拉领导的贱民解放运动，主要是政治性的。

马德拉斯

1900 年以后，马德拉斯起步迟缓的运动开展起来。维韦卡南

达的来访和神智学社的领袖安妮·贝桑特的著作和演说给南印度的复兴主义思想以强大的激励。起初，贝桑特夫人是反对改革的宗教复兴主义者，但在19世纪末前后，她的态度已出现了一种变化，1904年，她创立了马德拉斯印度教协会，以便"按与印度教文明的精神和谐一致的民族的路线推动印度教社会和宗教的进步"。她在马德拉斯和在全国范围内的巨大影响支持了复兴主义和社会改革之新的联合。因而，马德拉斯与全国的趋势步调一致了。南部的一大社会问题是高级种姓与低级种姓之间的巨大鸿沟以及后者处境的绝对恶化。在20世纪，他们地位的提高和力量增强是引人注意的，但并不是社会改革本身工作的直接后果。更加有力的因素首先是象基督教传教团、神智学社、贱民阶级福音会以及罗摩克利希纳传道会等各种组织从事的面向贱民阶级与劳动者的社会服务的巨大进展。实际上，有充分理由这样说，在第一次世界大战以前，在这方面，马德拉斯可能在印度处于领先地位。在提高低级种姓地位方面的第2个重要因素是以后数年的政治性非婆罗门运动的作用，它已超出了在此概括研究的范围。 381

孟加拉

孟加拉的形势与其他各省大不相同。一方面，孟加拉拥有最"社会性改革"的集团：梵社成员及聚集在其周围的受过西方教育的人们。另一方面，象这样的社会运动实际上已不存在。孟加拉的领导人自己就承认这个事实，甚至还分析了这种衰落的原因。基本上，原因在于有特色的梵社改良主义和有巨大活力的政治民族主义与文化复兴主义的结合。梵社的学说是孟加拉改革的原型，带有强烈的个人主义性质，并深受西方思想的影响。当班基姆发动文化复兴主义，而孟加拉的分割又激起强烈的政治关注时，这两者便完全占据了孟加拉人的头脑，改革运动在孟加拉的吸引力便

马上减少到无足轻重了。

大量的实际社会工作日益主要由公共梵社所承担，但它没有进一步演变为社会改革运动，也没有采取有组织的形式。当沙希帕德·巴讷吉在分割孟加拉的前夕退出了公众生活时，孟加拉便失去了她最后的改革战士。

结论

到 20 世纪 20 年代，印度的宗教和社会改革运动丧失了其作为印度生活的一个重要而独特的现象的特征。对此起作用的有许多因素，其中之一是甘地出现在印度的舞台上，他将以新的政治、宗教和社会思想支配它，并时常使其陷于混乱。政治自身以不同的方式发展，而自此以往，出现了对社会改革的关注与政治意识及行动紧密得多的联系，出现了认为通过立法的国家必须承担进行社会改革的责任的信念。尼赫鲁关于“福利国家”的概念最好地体现了这一理想。另一个重要因素是，社会改革运动越来越分散到在不同的专门领域内组织社会服务的实际事务中去，诸如“全印妇女会议”以对妇女的教育和提高、乡村发展计划、印度的最下层人民的组织以及劳工联合会的建立等。但是最终，这些新的态度和方法尽管将“社会改革”作为可专门辨认的标记推入不重要的地位，但它们的存在本身则要归功于从拉姆·莫汉·罗伊到拉杰珀德·拉伊那样一些领袖及组织，他们曾为民族本体脱颖而出与社会改革的出现以及它们成功的结合而工作过。

382

第 27 章 伊斯兰教改革运动

阿济兹·艾哈迈德

奥朗则布去世(1707年)以后，莫卧儿帝国迅速崩溃。甚至还 383 在他统治的期间，印度教社团如马拉塔人和贾特人，以及锡克人，已经成为穆斯林权力难以应付的势力。在奥朗则布死后，当这些势力(尤其是马拉塔人)在莫卧儿帝国占优势时，它们便威胁到，并且大大地破坏了穆斯林在政治和经济上的至高无上的地位。在次大陆，已不复存在足以应付或挫败这一挑战的穆斯林力量。正是在这样一个阶段，伊斯兰教复兴主义成为一次宗教— 政治思想运动，而不是沙·瓦利-乌拉① (1703—1762) 作品中所说的行动。

沙·瓦利-阿拉基本上是一位神学家，他仅仅在非常次要的部分涉及政治思想。在 18 世纪上半叶伊斯兰教神学思想的前现代主义阶段，瓦利-阿拉的作品，正如与他同时代的阿拉伯人，内志瓦哈比运动的创始人，声名卓著的穆罕默德·伊本·阿卜德-瓦哈卜的作品一样，强调的是原教旨主义。它的意思是，对于各派法理学的教理和用以代替这些教理的古兰经中以及一般认为可信的关于先知的传述圣训中直接涉及的内容，或是加以屏弃，或是允许它们共存。这两种情况都意味着拒绝借用其他来源来革新或扩充。瓦利-阿拉尤其反对借用流行的印度教习俗和信仰，反对那

① 原文作 Shah Wali-Allah，而其他有关史书均写作 Shah Wali-Ullah(沙·瓦利-乌拉)，译文已改正。——译者

些显现出类似而伊斯兰化不深的习俗与仪式。

瓦利-阿拉和穆罕默德·伊本·阿卜德·瓦哈卜都有一种使命感，自认为是穆斯林社会的改革者和革新者。在这方面，后者比前者取得了更大的成功。瓦利-阿拉受到传统的穆斯林的疑忌，甚至他的生命都受到威胁。直到两代人之后，他的政治思想方才开花结果；如果说，他与阿富汗统治者艾哈迈德沙·阿卜达利或海德拉巴的尼扎姆穆勒克或罗希尔坎德的纳吉卜·道拉的通信，在当时的政治史上、在激励这些穆斯林君主反对马拉塔人上起了什么直接作用的话，那是过甚其词了。

但是，在他以后的第二代人中，对于被称作"穆贾希丁"（圣战战士）即塔里卡-伊·穆哈马迪雅的信徒（在英国人的记载和作品中称作"瓦哈比派"，颇为混淆不清）的宗教改革集团，他的宗教一政治思想则有着重大的影响。在随后几代人中，特别是在兵变（1857—1858）之后，是他的宗教思想而不是政治思想影响了每一个伊斯兰教复兴主义派别：赛义德·艾哈迈德汗的现代主义和阿利加尔运动，德奥本德派的传统主义神学家和新传统主义的圣训派（穆罕默德传述的信徒）。

384 在动乱和交通不安全的那些日子里，他在德里的学校大概只具有地方性的意义。但是，正如他把《古兰经》译成了波斯文，他的儿子们将《古兰经》译成了乌尔都文。这些儿子中最著名的沙·阿卜德-阿济兹，由于曾公然宣称印度是"敌境"（dar al harb）而得到反对英国统治的错误名声；最近的研究表明，他与东印度公司的官员的关系有好也有坏，在某些点上是友好的。人们还提起他对提普苏丹的影响，但那是十分可疑的。提普苏丹与英国人和马拉塔人的冲突，与其说是意识形态方面伊斯兰教的斗争，还远不如说是为保存和扩张他统治下的独立公国的雄心勃勃的奋发作为。

但是，当谈到19世纪头20年的穆贾希丁运动时，那毫无疑问是瓦利-阿拉运动采取了社会政治组织的形式。穆贾希丁运动的组织者是沙·阿卜德-阿济兹的门徒赛义德·艾哈迈德·巴列维。沙·伊斯梅尔和沙·阿卜德-哈伊，瓦利-阿拉家族这两个博学的后裔，成为他的智囊。这是印度伊斯兰教接触城乡群众的第一次运动。他建立的社团在北印度的穆斯林居民中有广大的联系网，在南部的某些主要城市中也有分支。他们用口头或通过小册子和诗歌进行宣传；祈祷的指导者们被分派在一定的清真寺讲授信仰的要点；他们甚至设立法庭与政府的法庭并行，按照伊斯兰教法律在穆斯林中执法。在教义方面，这一运动是严格的原教旨主义和一神论的运动，它屏弃关于习俗和民间信仰的一切联想论(shirk)，强烈反对象朝拜印度教圣地、参加印度教节庆之类的宗教调和倾向，反对援用印度教的如婚礼上铺张浪费、对印度教徒再婚抱有偏见等社会习俗。

19世纪20年代后期，这一运动变得富于战斗性，将圣战看作信仰的基本原则之一。这一运动在最初感到还无力去与英国人较量，大概是受到了英国人的怂恿，便选择了次大陆的西北边疆作为圣战场所，矛头指向那里的锡克人。巴列维曾一度成功地创立了一个小的神权国家。这个国家因其拥护者中帕坦人和北印度人之间的倾轧而崩溃；最后，他被锡克人击败，并于1831年被杀。在他死后，这一运动延续了数十年，开始与英国政府发生冲突，最后逐渐消亡。

一个几乎是独立的巴列维运动的分支；是他的一个门徒米尔·尼塔尔·阿里(1782—1831)，俗称蒂托·米尔在西孟加拉组织的。他在穆斯林农民中的组织工作，招致了自1793年实行固定赋额制以后强大起来的印度教地主和英国靛蓝种植园主的反对。一些印度教地主对他的信徒强征一种“胡须税”，并以其他方式迫害

他们。蒂托·米尔的组织及其运动并不真象英国人记载中所描写的那么好战或有革命性；只是到了他生命的最后一年，他才与英国警方发生对抗。最后，他在1831年的行动中为英军的土著步兵团杀害。

大约与此同时，在孟加拉的更东部，另一次原教旨主义的改革385运动正在展开，由于它强调伊斯兰教信仰的支柱（fara'id）而被称为法拉伊德运动。尽管学者们一般都否认蒂托·米尔和法拉伊德运动之间有任何值得重视的联系，但鉴于它们在时间和地点上的接近，认为这两次孟加拉的运动是重迭发生的，则是不大有疑问的。它们有几个共同的特征：两者都与印度教地主和英国靛蓝种植园主、最后与英国在孟加拉的行政当局发生了冲突，都宣讲穆斯林改变服装式样以区别于印度教徒，都深入而详尽地宣传反对从流行的印度教借用习俗和信仰。两个运动的主要区别在于，法拉伊德运动中止了星期五的礼拜和宰牲节，开斋节祷告，因为这个运动即使没有公然宣布，也是将英属印度看作是不需要这些祈祷的"敌境"。而蒂托·米尔却没有这样做。

但是，这两个运动的起源不同，是不会有多少疑问的，法拉伊德运动显示出阿拉伯瓦哈比教派的影响，而对沙·瓦利-阿拉的一般神学思想却很少了解。它的创始人哈吉·沙里亚特-阿拉1799年到1818年居住在汉志①，其后不久可能又一度到过那里。他发动的这次运动坚决地肯定神的统一性，旨在消除流行于孟加拉穆斯林中的一些社会革新，其中许多是从印度教援引而来。这些改革包括：在各种信仰结合的或冒充为穆斯林的圣地举行类似的礼拜；"礼船"（bhera）的漂浮；一种丰产仪式；各种礼仪的舞蹈；女孩子月经初潮时，在其房屋周围种植香焦树（阳具的象征）以

① 汉志（Hijaz），又译"希贾兹"，为沙特阿拉伯的一省。——译者

及其他类似的礼仪习俗。尽管沙里亚特-阿拉的运动与孟加拉拥有土地的乡绅阶层的利益相冲突，他本人也遭到怀疑和迫害，但他指导的这次运动仍只是宗教和社会运动，而不是政治运动。1840年以后，在他的儿子杜杜·米扬的领导下，它变成为具有革命性的运动。杜杜·米扬从中建设起从村到省一级的教阶组织，每一级设一委任的代表。这一教阶组织几乎象一个并行的政府，包揽了全部法拉伊德运动，它们的事务和争端。他组织了一支仅以棍棒武装起来的准军事部队，与印度教地主的仆从，甚至与警察战斗。他多次遭受逮捕和释放；但是，一度受到达卡的三分之一穆斯林居民拥戴的法拉伊德运动，在1847年他被捕后便转弱了。1862年杜杜·米扬死后，它仅仅作为不具有任何政治意义的宗教运动残存下来。

传统穆斯林对法拉伊德运动的主要反对派来自塔雅云尼运动，它由卡拉马特·阿利·焦恩普里领导，而从沙·瓦利-阿拉的宗教思想中获得启示。法拉伊德运动和塔雅云尼运动的直接冲突大约始自1839年，持续了将近20年。象法拉伊德运动一样，塔雅云尼运动也抵制革新和宗教调和的行为。但是他们拒绝了法拉伊德关于不起作用的信仰是不够的这一教义。其他区别是在礼仪方面。他们强烈抨击法拉伊德运动中止星期五的礼拜和宰牲节、开斋节祷告。他们争辩说，既然在英国人统治下穆斯林享有宗教信仰自由，印度就不是“敌境”；即使不是伊斯兰教国土，它至少也是和平的国土。

1857—58年的兵变，是将较早的前现代主义的原教旨主义运动与现代的现代主义的、改良主义的、甚至传统的运动区别开来的分水岭。近世对圣徒传记的编纂过分强调了穆斯林神学家“乌拉马”(ulama)参加兵变及其在兵变中的作用。尽管乌拉马对兵变进程的影响可能说是微乎其微，但有一些“乌拉马”在塔纳珀文确曾对 386

英国人进行过一番抵抗，而另一些在德里的乌拉马，大概是迫于叛变者巴克特汗的压力，发布了进行圣战的敕令。

兵变破坏了德里及其周围地区穆斯林上层阶级的结构，尽管也许没有达到旁遮普和阿瓦德的程度。正是德里的一位穆斯林赛义德·艾哈迈德汗①最先看到，改变穆斯林社团的宗教政治观，不仅可取，而且是必要的。穆斯林在北印度与东印度公司之间旷日持久的对抗，从西北边疆到孟加拉到处都遭到了失败。正如承认必要作出调整以适应西方统治和西方理性观的新时代一样，全部政治观的改变也是必要的。赛义德·艾哈迈德汗的改革和调整计划包括3方面：教育的、宗教的和政治的。

他的教育计划从一开始就强调用英语教学的优点。1864年，他创办了一个科学协会，将物理学著作译为乌尔都文，并办起一种使用两种文字的杂志，来介绍西方的科学。同年，他在加济普尔创办了一所现代学校。1868年，他推动组织了几个县的教育委员会，在穆斯林中开创现代教育。

在1869—1870年访问欧洲期间，他扩展了他毕生事业的计划：为印度穆斯林创办一所主要的教育机构。这一机构设在阿利加尔，1875年，学校班在那里开课，学院班则于1878年开课。这所英国—东方伊斯兰教学院在他去世后成为穆斯林大学。它成为穆斯林政治思想领袖的摇篮，也成为穆斯林官僚的培养基地。即使在今天，它也是印度共和国穆斯林学术权威性的堡垒。为了在印度穆斯林中普及西方教育，赛义德·艾哈迈德汗于1886年发起组织了英国东方伊斯兰教教育大会。

赛义德·艾哈迈德汗在宗教改革方面的努力，尽管与其教育

---

① 我们保留了作者的拼法 Sayyid，这是对波斯—阿拉伯文的准确音译。在本书的其他地方，这位著名改革家姓名的第一个字被拼为 Syed，这是用罗马字译他的姓名时，他自己赞同的拼法。——编者

计划有联系，而且在一定程度上也是出于其需要，却更多地是个人的。他的第1部主要宗教作品《“圣经”评注》，写成于他的教育活动之前，这部著作无疑是从穆斯林的观点理解基督教信仰而作出的真诚的努力。它也是伊斯兰教思想史上对宗教多元论所作的为数既少而又罕见的尝试之一。但是，他的主要宗教著作都是在他的教育计划之后写成的。为了对抗在阿利加尔研究西方科学以后 387 出现的怀疑论、不可知论和无神论，必要对乌尔都文报刊进行彻底改造的刊物《情操与道德醇化》(Tahdhib al-akhlag) 创办了。为了反击这些倾向，赛义德·艾哈迈德汗和他的两名主要同事，基拉·阿里和穆赫辛·穆勒克，创立了一种新的护教学①，把他们看来凡是在伊斯兰教和《古兰经》中与科学的或“自然法则”的结论相违背之处解释清楚。赛义德·艾哈迈德汗的基本宗教立场是，《古兰经》是真主之言，“自然界”是真主之成果；因而，“真主之言”和“真主之成果”之间不可能存在矛盾。为解释清楚《古兰经》的末世学，天使论，魔鬼论和宇宙论，他的辩护采取了一条极为反传统的途径。他最具特色的宗教著作是他的《古兰经注释》，该书是如此现代主义的和反传统的，以致受到神学家们的猛烈攻击，赛义德·艾哈迈德汗也被称为“自然主义者”(nichari)。他及其同事的宗教思想的细节没有得到普遍接受；但其总的影响是巨大的。他使印度的伊斯兰教自由化，并使之易于接受新的思想和新的解释。

赛义德·艾哈迈德汗的政治活动是以宣传这样的观点为开端的，即：反对英国人在印度的地位是徒劳无益的，应作为现实加以接受，因而，穆斯林社团就应作出自我调整，与之妥协。这就应当坚定地效忠、并支持英国统治下的和平。在这种和平环境中，印度—穆斯林社团才能自我转变，并顺应这个新的时代。开始，这种效忠

① 护教学(Apologetics)，指神学中为教义进行辩解的一门学问。——译者

与正在兴起的印度教民族主义发生冲突。首先，关于乌尔都语—印地语的论战使赛义德·艾哈迈德汗怀疑印度教徒和穆斯林的利益是否有共同之处。1887 年，一名穆斯林巴德尔-丁·泰伊布吉（特伊布吉）当选为印度国大党领袖，赛义德·艾哈迈德汗便出面积极地反对此事。在他看来，印度教徒-穆斯林的联盟只会对穆斯林社团不利，因为穆斯林社团在人数上少得多，教育上落后，政治上不成熟，经济上也无保障。与印度教徒结盟反对英国人，只会导致穆斯林失去英国人的庇护，代之而来的是遭受占压倒多数的印度教徒的剥削和压制。现代印度穆斯林的政治分离主义由是发端。

同一时期，另一个虽然严格说是无政治意义、却很有趣的宗教运动出现了。这就是由卡迪安的米尔扎·古拉姆·艾哈迈德（1839—1908）发起的艾哈迈迪运动。他是作为一个伊斯兰教的捍卫者，反对圣社和基督教传教士在神学上的论证法而开始活动的。1889年，他自称是埋希哈（弥赛亚）和马赫迪①，后来又称是印度教神祇黑天的化身和返回人间的耶稣。这一运动很可能真是伊斯兰教范围内的异端邪说，因为古拉姆·艾哈迈德尽管自称为一个小先知，但他仍然视穆罕默德为他所信奉的伟大的真正先知。他的关于基督的学说，编造了一个基督旅居并死于克什米尔的神话，与伊斯兰教和基督教的说法都不同。在社会道德方面，艾哈迈迪运动十分保守，坚持一夫多妻制，妇女戴面纱和关于离婚的古典规定，艾哈迈迪亚的参加者有自己的清真寺，不同其他的穆斯林一道祈祷。该社团的成员支付自己收入的百分之四作为宗教基金，还可以作更多的捐献。这一社团组织是强有力的和中央集权的。其总部设在它的发源城镇卡迪安，该城市在 1947 年次大陆分治时划归印度，

388

① 埋希哈（masih）和马赫迪（mahdi）均指"救世主"。——译者

那以后，这一运动的中心就在西巴基斯坦的拉布瓦。他们的总人数约为50万人，其中半数为西巴基斯坦居民。1914年，这一运动出现分裂并分为两派：卡迪安派信奉米尔扎·古拉姆·艾哈迈德的先知身份，拉合尔派则不信奉这一点。两派都创作了内容广泛的乌尔都文、英文以及其他文字的宗教文献；数十年来，艾哈迈迪运动的卡迪安派一直忙碌于在非洲宣传他们那种形式的伊斯兰教，并获得相当大的成功。他们在西方的几个城市中也有传教中心。

19世纪后半叶和20世纪早期，还出现了正统派的复兴，这是对于赛义德·艾哈迈德汗'自然主义的'现代主义和艾哈迈迪运动的弥赛亚异端学说的反动，同样也是传统的伊斯兰教对自身权利的维护。

传统派复兴的先锋是代奥本德的神学院，它于1867年由瓦利-乌拉学派的神学家创办的。这些神学家中最著名的是穆罕默德·卡西姆·南诺塔维，他在批驳基督教传教士和圣社成员在神学上的论证法中也起过显著的作用。代奥本德神学院的主要目的是重建神学家和受过教育的穆斯林中产阶级之间的联系，恢复对穆斯林宗教和经院科学的研究。作为一所宗教大学，代奥本德神学院很快就成为一所受人景仰的学府，不仅仅在穆斯林印度、而且在整个伊斯兰教世界也是如此，其名声仅次于开罗的阿扎尔大学。后来，代奥本德神学院的学者马穆德·哈桑和侯赛因·艾哈迈德·马达尼与印度国大党结盟，投身于印度的民族主义运动；而另一位学者沙比尔·艾哈迈德·乌斯曼尼，支持巴基斯坦运动；再有一位学者乌巴伊德-阿拉·辛迪，则创立了伊斯兰教社会主义理论。

不象代奥本德那么保守，对现代的需要反应更迅速的一所学院是历史学家希卜利·努曼尼和其他学者于1894年在勒克瑙创

办的纳德瓦特-乌拉马①。该学院的意图在于对宗教作出开明的解释，以便对现代西方教育到来后出现的不可知论和无神论倾向作斗争。从属于这个学院的还有一个设在阿柴姆加尔的出版社，这个出版社对用自由派穆斯林观点的印度伊斯兰教研究项目，作出了有价值的贡献。

第3所著名的传统派学院是勒克瑙法兰吉宫的一所更为古老的学院。它的名声主要在于它逐渐编成的"穆斯林教育大纲"，全印的大多数宗教的或教派的穆斯林学校都遵循这个大纲。法兰吉宫的学院与另两所学院不同，它承认苏非派学说是有效的灵性感受和正确的研究领域。

19世纪下半叶出现并延续至今的另一次传统主义运动，是圣训派运动即先知格言的信徒运动。它也受到瓦利-阿拉和更早的印度穆斯林神学家学说的相当大的影响。圣训派以分为6册经典的先知格言全集作为真本，并试图遵照这些格言塑造自已的信念和生活。英国怪罪他们同情瓦哈比派，总的说来，这一责难并不公平。对于圣训派来说，革新是先知实践的对立面，因而是可恶的。他们将赛义德·艾哈迈德汗的现代主义以及艾哈迈迪派的弥赛亚异端学说都归入此类。他们告诫过一种顺从的生活，一种包容一切的对世界末日之临近感到忧惧的悲观主义，使他们的宗教体验得到升华。在政治上，他们宣讲清静无为，心怀恐惧地遏制暴动和骚乱。这一运动的主要领袖是纳瓦布·西迪格·哈桑汗，他用乌尔都文写的著作还被译成了阿拉伯文。

与宗教复兴运动相应，并对其加以补充的，是自19世纪80年代以来的政治复兴运动。这基本上是一次政治分离主义的运动，

① 纳德瓦特-乌拉马(Nadwat al-'Ulama')，融合新旧伊斯兰教教义的组织。——译者

如我们所知，它是由赛义德·艾哈迈德汗发起的。印度穆斯林的精英出于政治本能，参加并发展了这一运动。1906年，一个穆斯林领导人物的代表团，包括赛义德·艾哈迈德汗在阿利加尔的后继者穆赫辛·穆勒克和阿加汗第三，会见了副王明托勋爵，敦促其接受穆斯林的两个要求，即穆斯林在各种议会中的代表，应以由穆斯林选举的单独的穆斯林选区为基础；鉴于穆斯林社团的特殊身份和利益，穆斯林代表所占的百分比应高于他们在全体居民中所占的百分比。尽管英国政府不曾"授意"提出这种要求，但正如印度民族主义者所指责的那样，它可能鼓励过这一立场。英国政府当然认可了穆斯林要求的基本内容。称为穆斯林联盟的穆斯林政党，在同年成立，成为代表穆斯林政治利益的第一个讲坛。1905年，副王寇松勋爵主持分割了孟加拉，这一行动在经济上和政治上都有利于东孟加拉的穆斯林。

1911年，在印度教徒的强大压力下，孟加拉分治被取消。穆斯林的领袖们明白了英国人的支持是不坚决的，穆斯林联盟遂与印度国大党达成非正式的协议，他们将共同对付英国人的势力。

从1919年到1924年，穆斯林联盟为政治上活跃的穆斯林精英组织哈里发委员会所取代。哈里发委员会得到群众的拥护，而穆斯林联盟则到20世纪30年代后期才得到这样的拥护。哈里发委员会在与印度国大党的密切合作下工作，并接受了甘地的全面领导。在三、四年的期间里，穆斯林似乎会和印度教徒结合成一个民族。但是，正如贾瓦哈拉尔·尼赫鲁所说的："这种民族主义本身是一种混合的力量，在它的背后，仍可分辨出印度教民族主义……和部分面向印度境外的穆斯林民族主义。"哈里发委员会的真实目的是阻止土耳其的解体，保持奥托曼哈里发国家的独立和完整，防止阿拉伯国家的灭亡。这些目的含有一种反英的姿态，恰好符合印度国大党及其反对英国人的不合作运动所采取的类似立 390

场，国大党—哈里发的联盟基本上是一种权宜之计的联盟。早在1922年，由于教派骚乱，它就已经破裂。1924年，凯末尔派的土耳其废止了奥托曼哈里发的职位，哈里发委员会已失去其存在的理由，这一联盟又受到致命的一击。从1924到1937年间，穆斯林在印度的政治活动仍然处于徘徊时期，为对抗印度教徒占支配地位的印度国大党的推进和侵犯而进行后卫行动。它最初只涉及穆斯林的单独选举区和安全保障问题。逐渐地，象老练的哈里发运动的领袖穆罕默德·阿利这样一些穆斯林领导人，开始将重点放到穆斯林占多数的西北部和东部几个省的前途上来。这一态度在英国政府于1929到1931年召开的圆桌会议的会议记录中有所反映。

1930年，著名诗人和思想家穆罕默德·伊克巴尔提出了在西北部成立一个单独的穆斯林国家的设想。他的意见是，印度教徒和穆斯林稳定的政治前途要求他们分道扬镳，一群印度穆斯林学生为他所构想的这个穆斯林国家取名为"巴基斯坦"①，这些学生中，最有名的是乔达里·拉马特·阿里。

1937年，出现了印度国大党和穆斯林联盟再度联合的可能性，它被国大党领袖所摒弃。自那以后，穆斯林联盟成为穆斯林反对国大党的主要评论组织者。在1940年的"巴基斯坦决议"中，穆斯林联盟便专心致力于实现巴基斯坦这一概念。1942年，以斯塔福特·克利普斯爵士为首的英国内阁代表团，被压迫阶级的领袖B·R·安贝德卡尔和国大党领袖C·拉贾戈帕拉查里，在不同程度上都认可了这个概念。1944年，真纳和甘地之间甚至还讨论了关于巴基斯坦的问题。迟至1946年，还有可能出现使印度统一的

① 巴基斯坦的概念，指Pakistan中P、V、K、I分别代表旁遮普，阿富汗，克什米尔和信德，英文名词中的第1个字母与俾路支的末尾部分以及stan共同合成，意为"圣洁的国土"。——译者

一个折衷办法。当时，穆斯林领袖真纳接受了英国内阁使团的设想，即在印度联邦下分为3个小联邦，其中，甲组由印度教徒占多数的省份组成，乙组由穆斯林大体上占多数的西北各省组成，而丙组则由穆斯林勉强占多数的东部各省组成。国大党领导人员的矛盾心理和缺乏政治预见，又一次使这一机会丧失了。真纳撤销了穆斯林联盟对内阁使团计划的接受。蒙巴顿勋爵逐渐地使国大党领袖们，首先是萨尔达尔·帕特尔，然后是尼赫鲁，最后是甘地相信，成立巴基斯坦是解决印度政治问题的唯一办法。1947年8月，英国政权撤出印度，现代的印度和巴基斯坦国家成立了。

第28章　民族主义运动

H·欧文

391　民族主义运动既是对传统价值观的重申，又是反对外族入侵的象征，而它自身又是一个外来的、近代的、非传统的现象。这种自相矛盾的现象具体反映在以下面人物为代表的形形色色标记的民族主义之中。他们是班基姆·钱德拉·查特尔吉、达亚南达与圣社、奥罗宾多、提拉克、赛义德·艾哈迈德汗爵士与阿利加尔学派、安妮·贝桑特、而尤其是甘地及受其影响的国大党。因而，这种自相矛盾的现象在赢得独立以后的次大陆仍继续引起反响，就不大出人意外了。

I

从第1批民族主义协会的建立到独立的取得大约70年间，在传统的经历和更为近代的属英帝国的经历的影响下，又作为标志其发展的新思想和新方法之采用的结果，印度的民族主义运动的特征在各方面都有了改变。对迈克尔·布雷彻的民族主义运动史的分期略加修正，[①] 人们可以把这一运动的历史划分为（1）19世纪70年代至90年代：温和派占主导地位的时期；（2）19世纪90年代至1914年：温和派和极端派争夺运动的最高权力的时期；（3）1914年至1947年：政治鼓动和甘地居于领导地位的时期。概括说来，在其中的第1个时期里，就民族主义运动的知识渊源而言，

① M·布雷彻：《亚洲的新国家：政治上的剖析》，伦敦，1963年版，第22页。

它基本上是英帝国的；在第2个时期中，它既吸收了一些本地的象征和观念，又引进了西方（包括英国）的意识形态和范例；在第3个时期中，这一运动吸引了范围日益广泛的印度人，并在感受外来启发的同时，变得更加具有独创性，特别在甘地首创精神的推动下，更是如此。

任何处于殖民地情况下的民族主义运动，必然有否定的一面又有肯定的一面。否定的一面是，决心驱除外国统治者取得自治；肯定的一面是从争取独立的斗争中，出现了某种关于民族的概念。在否定的说法上，温和派的目标是以大英帝国的“白种人”殖民地为模式，缓慢地走向印度自治。温和的“印度协会”在1876年建立于加尔各答，其明确的目标是激发“人民的民族主义意识”，它扩展到印度北部各地。① 而在印度国大党1885和1886年的最早几届会议上，便指出要以加拿大和澳大利亚的自治作为印度的模式。② 就温和派希望实现的国家类型而言，他们积极致力于通过教育与社会及宗教的改革，以建立一个自由的、世俗的民主的国家。在这方面，他们推行着拉姆·莫汉·罗伊、拉纳德及其他一些人的社会的、理智的改革运动，用戈卡尔的话来说，其目的是有选择地“吸收西方生活、思想和品德中的一切优秀成分”。③ 温和派建立了一些协会，例如1870年的浦那全民大会，以这些协会在立法机构和诸如全国社会工作会议之类的组织中的成员资格，寻求教育及其他的社会改革，以改进整个印度社会。④ 他们希望借国大党引

392

① 摘自J·C·贝格尔，《印度协会的历史，1876—1951年》，加尔各答，1953年版，第8页。

② 《第一次印度国大党加尔各答……会议记录，1886年》，加尔各答，1887年，第99页。

③ 引自T·V·帕尔维特，《戈帕尔·克利希那·戈卡尔：对其生活、事业和当代事件的纪实和评论》，艾哈迈达巴德，1959年版，第164页。

④ 见J·C·马塞罗斯，《孟买和浦那的自由主义意识、领导人员和政治组织（1867—1895年）》，（孟买大学未发表的博士论文，1964年），第286页。

进的代议制民主政治改革，用公共集会、选派代表团和呈递请愿书——全都直接以英国的立宪政治为模式——的方法来达到目的。

极端派（如果极端派自己及其反对者或对于所用的其他名词未得到认可的话，他们或许会更恰当地被称为"斗士"）自19世纪90年代起变得日趋过分自信，他们比温和派迫切要求更迅速地自治，而不象后者关心渐进的预备步骤。在印度成为什么样的国家的问题上，极端派的目标不象温和派的那样明确，但他们赞扬的是在英国人统治以前的印度，尤其是印度教统治的印度，将其作为现在和未来印度的模式。在他们看来，温和派接受英国的和其他西方的模式，认为适合于改革印度的宗教、社会和政治制度，是急不可耐、卑躬屈膝、有破坏性的，并因之感到惋惜。例如，奥罗宾多就有点含糊其辞地把印度的自治说成是"在近代条件下实现印度的古代生活"和"在政治上最终实现吠檀多理想"。① 在这方面，极端派在政治上相当于19世纪最后30多年中的印度教复兴主义运动，这一运动的代表者是永恒之法大坛、圣社、神智学社和罗摩克利希那传道会这类组织。印度教复兴主义和极端派民族主义二者都是出于西方和本地来源的混合物。其本地渊源明显可辨——有意识地返回到吠陀、薄伽梵歌和吠檀多；捍卫印度教的观念和礼拜、反抗传教士和自由主义者的批评；19世纪90年代发起的对曾改宗伊斯兰教和基督教的印度教徒的感化运动；纪念印度教神祇加内萨和印度教英雄国王希瓦吉的公众节庆；和对作为孟加拉和印度化身的母亲女神的祈祷，都得到爱护和恢复，并被当作爱国密谋誓言的见证。但是，这种对过去的民族文化加以理想化以得到鼓舞的回归，却恰恰处于19世纪欧洲的浪漫主义运动及其产物民族主义的主流之中。极端民族主义者大量地使用了西方的手段——

393

① 引自H·和U·穆克吉，《斯利·奥罗宾多的政治思想（1893—1908年）》，加尔各答，1957年版，第40页。

力图通过报纸和公众集会动员舆论的支持，并在其不同的阶段运用消极抵抗①、偶尔还采取恐怖主义的策略。这一杂交的混合物集中地反映在提拉克的名言之中："斯瓦拉杰乃我与生俱来之权利，我必将拥有之。"斯瓦拉杰（"自治"）这一术语，由于它与长期保持自治的马拉塔联盟地区相关而受到崇敬；但是，自治（现在已扩展到整个印度）不知道怎么地是个人的又是民族的权利，这一整个看法却具有一种特有的西方声调。

因而，笼统地讲极端派，将把那些由于时间的推移、个人的差异、特别是地区的多样化在他们中引起的现实变化弄得模糊不清。他们所由出身和所借助的社会集团随地区而不同，正如他们所援引的传统和他们吸取西方的和印度的根源的程度也不一样。西印度马哈拉施特拉的极端派，主要来自吉特巴万婆罗门社团，他们承袭了该社团政治上居领导地位和抵抗侵略者的传统。有人论证，他们与当地低级种姓有着文化上的一致②这使他们得以受到广泛的支持，但他们也急切要保存自己的社会统治地位。另一方面，在旁遮普，对当地极端的民族主义的特征有巨大影响的圣社，对改革和印度社会及宗教的净化，更多地怀有温和派的、更确切地说是西方式的关切——值得注意的是将不可接触者吸收进更高级的种姓。再有，在孟加拉，在极端派中占居主要地位的高级种姓巴德拉罗克的传统基本上是上层社会的，这使得他们难于补充进低级种姓的参加者，更不用说穆斯林了。极端民族主义者的影响集中在这 3 个地区，他们控制国大党的努力归于失败，部分原因正在于

---

① 见斯利·奥罗宾多：《消极抵抗学说》，加尔各答，1948 年版；B·C·提拉克："新政党的信条"（1907 年），载于《关于提拉克先生的一切》，马德拉斯，1922 年版，第 492—505 页；关于西方的模式，见 C·M·凯斯：《非暴力强制：对社会压力方法的研究》，纽约，1923 年版，例如第 326—328 页。

② R·库马尔：《19 世纪的西印度：对马哈拉施特拉社会历史的研究》，伦敦和诺（？）拉，1968 年版，第 6—11，31—32、319—320、332 页。

此，还由于他们未能统一，至少未能将这些地区的运动联合起来。在1907年他们被逐出国大党之后，民族主义活动也随之显著地衰落了。

1914年，民族主义的活动开始复兴，这导致了标志着运动的第3阶段的政治鼓动的胜利。安妮·贝桑特夫人凭借自己对于在英国宣传鼓动的激进方法的亲身了解和对印度历史与印度教传统的理解，开始了这一转变，得以成为神智学社的领袖。在她的领导下，连同提拉克一道，民族主义的宣传鼓动在1914至1918年之间，第一次在全国范围内由城市向乡村铺开。① 在甘地的领导下，这一进程愈演愈烈。

394 甘地本人从西方学来许多东西——例如，梭洛② 的公民不服从和消极抵抗的方法，以及劳工尊贵和社会改革的观念等——正如贾瓦哈拉尔·尼赫鲁及其他年轻的领导人对社会主义和大规模工业化感兴趣一样。但是也存在着有意识地回归到本地的和传统的东西。甘地倡导斯瓦德希（"人们自己的国家"），他用这个词，指的是使用土著的和本地的制度以及印度产的货物③，并鼓励使用印度传统的纺车；他援引印度教和耆那教的非暴力和自残受苦(tapasya)等等观念；而且号召罢业——一种说服当局减轻抗议者们认为是压迫的传统手段④。通过独身生活和苦行，甘地产生了

---

① 见作者的"走向全国性的宣传和组织：自治同盟（1915—1918年）"，载于D·A·洛编：《近代南亚历史调查》，伦敦和贝克利，加尔各答，1968年版。

② 亨利·大卫·梭洛（1817—1862年），美国作家。写过许多政论文，有全集20卷。因反对美国侵略墨西哥，曾写《公民不服从》，其作品具有强烈的清教徒道义感。——译者

③ 见"斯瓦德希"（1916年2月14日），载于《圣雄甘地的言论和著述》，马德拉斯，1933年版，第336—344页；《青年印度》，1919年12月3日，第8页。

④ 见A·L·巴沙姆，"圣雄甘地思想中传统的影响"，载于R·库马尔编：《论甘地政治的论文集：1919年罗拉特的萨蒂亚格拉哈》，牛津，1971年版，第17—42页；N·K·鲍斯：《甘地主义研究》，加尔各答，1962年版，特别是《印度教文明中的冲突及其解决》，第69—115页。

非常的和超自然的力量，他的千百万同胞对此深信不疑。[①] 甘地多次成功地吸引了广泛的追随者，要归因于他使用了一些观念（如解脱）、象征和寓言——取自罗摩和普罗拉达[②] 的故事，运用了一些机构（甚至包括穆斯林的基拉发），也使用了一些方法，如罢业，它已经成为印度各个集团自觉意识的一部分。

甘地作为近代历史上最具创造力的人物之一，将自己的主意和反应与来自多种渊源的影响结合起来，形成一种社会心理和行动计划，以改善冲突的形势。他或许很少涉及到驱逐英国人这一“否定的”民族主义目标，而是注意希望印度将成为什么样的国家这一肯定性的问题。即便如此，印度的自治是必不可少的——他为之奋斗的印度的前景，就是成为一个自力更生的、依从于自身的良知和道德观的无所畏惧的国家：正如他自己说的，这样的一个国家，即使外国人仍然留在行政机构内，它也必将是真正自治的。但他更加关心的，是将萨蒂亚格拉哈（satyagraha）的方法作为解决印度的、最终乃至于世界其他地区的社会政治冲突的手段而谆谆教诲。[③] 埃利克·H·埃利克森[④] 曾经提出，与弗洛伊德相比，甘地通过萨蒂亚格拉哈（字面意思为“坚持真理”）的方法，对有毁灭社会威胁的精神病提供一种治疗法。依照这种非暴力抵抗或甚至非暴力强制的方法，那些不能达成妥协或接受仲裁的重大分歧，将由拒绝遵从他人意愿并承受其后果的对手之一来解决，即令这样做会引起肉体上的伤害或被剥夺自由：耐心忍受这样的痛苦，或许借助舆论的非暴力压力，终将使敌人改变主意。

---

① 见A·L·巴沙姆：《印度奇迹》，伦敦，1956 年版，第 244—246 页。

② 普罗拉达（Prahlada），为恶魔之名，他是毗湿奴神的信徒，其父使用各种酷刑迫使其放弃信仰，但他坚贞不屈，最终其父为毗湿奴消灭，他则与神合为一体。——译者

③ 见作者的“1920—1922 年的不合作运动”一文，载于 S·N·雷：《甘地、印度和世界》，宾夕法尼亚，费拉德尔菲亚，1970 年版，第 171—172 页。

④ 《甘地的真理：论战斗性的非暴力之根源》，伦敦，1970 年版。

395 在印度民族主义的这个第3阶段期间，甘地领导了3次大的广泛的运动—— 1919年和一段停顿后的1920—1922年；1930年和1931—1932年；再有一次是1940年和1942年，这些运动包括了实际上来自社会各阶层的越来越多的人。他还领导或指导了一些萨蒂亚格拉哈运动，这些运动在起初带有较多的地方性，但有着广泛的影响——如1917—1918年在坚巴兰和古吉拉特的运动，就实行了他的方法，并吸引了协助者和追随者，这些人就参加了1919年的首次全国性运动。1924—1925年在维科姆和1928年在巴尔多利发生的运动，把全国的注意力集中到如何改进受压迫社会集团的命运和如何拒绝交税这样一些问题上。

正如我们看到的，甘地在主要运动中之所以成功地吸引了大量拥护者，主要是由于他借助了传统的和为人们熟悉的观念、象征、机构和方法——虽然如此，由于他修改了它们或使它们与外国的或时新的思想相结合，他还是与一些最正统的印度人疏远了。同时，他的成功也基于对千百万他的同胞的实际问题和遭到种种剥夺的关心：他的早期的运动是针对农村中的勒索、税收及工人的工资问题。他提倡手纺、手织的布匹，目的是补贴贫苦人民，特别是在乡村的那些人的收入，并推动生活较为优裕的人与他们打成一片；他违禁制造食盐，以躲避对这一生活必需品的征税，就是他关心增进物质和社会福利（包括改进妇女和不可接触者的地位）的最为光辉的范例；甚至在1921年他穿用围腰布，所标志的也是他与最贫穷的印度人打成一片，而不是他的苦行。①

甘地计划中的这些内容是否会使印度人的钱袋增多几个派萨② 尚可置疑，但是，可以肯定，甘地确实在改进被剥夺集团的地

① 见《印度教》，1921年9月23日，第5页。

② 派萨（paise），印度、巴基斯坦等的货币单位，等于1卢比的百分之一。——译者

位方面带来了实际的利益，而且首先是他成功地使千百万人民确信，由于追随他，他们自己和其他人的生活便会更为美好，更为高尚。认识到殖民地的环境有些方面降低了许多被统治者的品质（偶尔使得一些统治者及其女眷表现出最坏的品德，犹如E·M·福斯特和J·R·阿克利所描述的那样），甘地通过唤起印度人的道德义愤而增加了他的感召力，例如，他唤起印度人反对镇压性的罗拉特法案、与穆斯林土耳其人的和约条款、食盐法、未经与印度人协商便使印度卷入第二次世界大战，以及一般地反对这种帝国关系本身，可以认为，这种关系是要对印度人民遭受这么多的剥夺和如此虚弱负责的。

纵然甘地如一巨人在1919年以后的数十年中居于支配地位，但实行其他政策的别的领袖也对印度的民族主义产生了影响。在20世纪20年代，不合作运动偃旗息鼓之后，自治党人在莫提拉尔·尼赫鲁、斯利尼瓦萨·艾扬戈尔·盖尔加尔和维塔尔巴伊·帕特尔的领导下，同温和的民族主义者或自由派人士竞选进入立法机构获得成功：他们进入立法机构，奉行一种在内部与政府不合作、但在议会政治上合作的政策。在这方面，可以看出众多的影响——甘地对英国统治的道义上的愤慨；提拉克的表示反应的合作；甚至温和派对英国制度的赞赏；还有对于保障和推动作为各省自治党成员的主要来源的上层社会经济集团的关心。[①] 在20世纪30年代的中期，国大党再度参加竞选，接着，在10个省中的7个省组成政府；在1945—1946年，它参加竞选，成为在中央占支配地位的政党。在1913年的卡拉奇年会上，国大党就已经通过了“关于基本权利和经济社会变革”的决议，它也包括一项权利和自由的 396

① 见D·E·U·贝克，“1922—1924年印度的民族主义者统一的破裂和自治党的形成”，载于《大学的历史研究》，第5卷，第4号(1970年)，特别是第86—87页。

宣言，它还安排了基本工业及交通公有或由公众控制。这个决议中的有些部分来自甘地，如绝对禁酒、废除不可接触制、减少田赋等；但是，其基本的社会主义论调及其在当时的通过，则主要得力于贾瓦哈拉尔·尼赫鲁和刚刚出现的国大党社会主义者——他们得到的启发大多是非印度的，显然是美国和法国的权利法案以及受到俄国共产主义榜样强调的欧洲社会主义。

Ⅱ

就驱除英国人这个否定性目标而言，印度民族主义运动的历史是"成功的历史"。虽然如此，对于英国人的撤离，印度的民族主义运动在多大程度上起了作用呢？对于早期民族主义者要求走向自治以及坚持这些要求的各种手段，英国人显然并未为之所动。但是，早在1912年修正《孟加拉分割法》时，就暴露出一次坚决的宣传鼓动——即使主要地局限于印度的一个地区——它已可以使英国人对于组织在民族主义团体中有发言权的印度人组织的意愿作出反应。再有，在副王哈丁勋爵于1915年10月发回国内的备忘录中，他和至少一些省行政参事会及总督参事会成员，对印度人要求政治改革的论点作出了反应。① 第一次世界大战时期的自治运动，由于各不同派别的民族主义运动，以及国大党和穆斯林联盟联合提出的改革建议而加强了力量，迫使印度事务大臣同意必须增加印度立法者的"权力和责任"。② 这导致了蒙塔古—切姆斯福德改革方案的产生，以及英印政府企图在温和派（现在包括自由党）中寻求盟友，所有这一切都有助于印度议会制度的发展。甘地在1920

① 见副王阁下的备忘录，1915年10月，载于《哈丁书信文件集》，剑桥大学图书馆。

② A·张伯伦爵士致副王切姆斯福德勋爵的信，1917年3月20日与5月2日，载于印度政府内政部政治档案，A，1917年7月，第299—313号。

—1921年的运动看来是为副王里定勋爵重大的让权作了准备。[①] 397 而20世纪20年代后期和30年代早期的运动则促使英国政府将印度法令委员会的报告搁置一旁，并召开了圆桌会议，从而重新开始了关于移交多少权力的整个问题的讨论。

在1934年12月的会议上，英国保守党捐弃了以丘吉尔为首的反对印度改革的"死硬"政策，[②] 随后的1935年的《印度政府法案》规定了在大大扩大选民数量的基础上组建省级责任政府。具有讽刺意味的是，在1942年战争环境中颇具威胁性的"退出印度"运动的压力下，正是丘吉尔派遣了掌玺大臣——意味深长的是，这是一位工党人士——去向印度民族主义领袖提出战后印度独立，颇含苦涩地承认英国正在保卫"印度，以便于假若成功的话，被清除出去"。最后撤离的时机受影响于其他因素和印度民族主义者的压力。由于战争，英国在财政上和军事上已筋疲力竭，这就削弱了她坚持英帝国的决心。承诺给印度以政治进展——在这方面达到最大限度——是具有自由思想的政治家行列中最后也是最不受束缚的艾德礼[③] 及其工党同事们，他们在这一关键时刻当选掌权。但在同时，促使英国人退场的，还有对战时印度民族主义运动的剧烈和波及范围的记忆犹新，印度国民军内预示着的兵变阴影，围绕印度国民军审判[④] 发生的骚乱和随后在卡拉奇、孟买及其他地方爆

---

① 见D·A·洛，"印度政府和1920—1922年的第一次不合作运动"，《亚洲研究杂志》，第25卷第2号(1966年2月)，第249页。

② 见S·C·高斯，"英国保守党的决策与权限：对1929—1934年的印度问题的专题研究"，载于《政治研究》第13卷，第2号(1965年6月)，第198—212页；D·A·洛，"特占·巴哈杜尔·萨普鲁爵士和第一次圆桌会议"，载于D·A·洛编《近代南亚历史调查》，第296页。

③ 克莱门特·理查德·艾德礼(1883—1967)，英国工党领袖。1945年至1951年期间，继丘吉尔(保守党)之后任工党内阁首相。——译者

④ 1941年，在英属印度殖民当局的镇压下，印度国大党领袖S·C·鲍斯逃亡出国，拟借助德、日势力进行反英斗争，将日军俘虏的印军组成印度国民军，在亚洲对英作

发的叛乱。

因此，民族主义运动的作用是促使英国人自1916年以来在各个不同的条款作出明确的权力移交，即使这些移交还未达到"自治"或在"一年内自治"或同意民族主义者曾要求的"退出印度"的地步。而总的说来，它推动足够数量掌权的英国政治家，并在英国和其他地方激起了充分的公众舆论，为在不爆发一场独立战争的情况下给予印度自决权作了准备。

Ⅱ

印度实行的是议会民主制，它的含义是现行中央和各邦的政府向议会或各邦立法机构负责，并通过它们向全体成年人负责，这些人在选举期间可在不同党派的候选人中作出真正的抉择。印度民主制的种籽，是由19世纪传入印度的西方教育、尤其是英国的教育播下的；但印度之成长为世界上最大的民主国家，则主要是由于民族主义运动及其与英国政府相互作用的漫长的历程。在其他的前殖民地国家，争取议会民主制的要求也是强烈的，但在印度，较之在其中多数国家，这种要求之得以扎下根基并持续得更为长久，部分原因是印度的民族主义者至少在取得独立以前60年便系统地提出了这一要求，并且在整个这样长的时期中，曾明晰而满怀激情地为赞成这一制度而论证，并曾耳闻这样的争论。

898

在1892年和1909年参事会法规定的极为有限的选举权（说成"选拔"）的条件下，国大党温和派中的许多人通过选举进入了立法机构：在那里，他们学会运用已得到的有限的议会制度，并迫切要求更完善的议会制度。1918年他们退出国大党、组成自由党以

战。第二次世界大战结束后，英印政府于1946年以"叛国"罪对印度国民军军官进行审判，因而激起了印度全国人民的愤慨。——译者

后，由于不合作运动造成的国大党缺席，他们便又恢复成为按1921年的蒙塔古—切姆斯福德改革方案扩大了的立法议会中最大的、当然也是最有发言权的派别之一。在这些立法参事会上，他们能够取得改革并影响行政参事会，这就强化了关于政府和官吏应负责在实行“双重管理”政策的某些地区甚至对当选代表负责的观念。自由党人的活动，还有象马德拉斯和孟买的非婆罗门这样一些其他的当选参事会成员的活动，也都表明立法机构是权力的宝地，这使得许多国大党人急于赢得选举，以追求民族主义目标，又为他们所由出身的社会集团获得权势和影响。甚至在20世纪20年代和30年代的选举中，由于国大党的竞争，自由党人立法议员的人数减少时，作为被指定如果不是被选举出来的立法委员；作为副王或省督们的行政参事会的参事或他们的顾问；作为重要的宪法调查委员会——例如穆丁曼委员会、与西蒙委员会和几次圆桌会议有联系的一些委员会——的成员；作为专员和调查员；作为居于国大党和英国人之间的谈判者，自由党人在印度的政治生活和民族主义运动中仍有重要地位。这样一些人，如V·S·斯里尼瓦萨·夏斯特里、P·西瓦斯瓦米·伊耶尔、R·P·帕兰杰佩和M·R·贾亚加尔在这一阶段的许多时候都扮演了重要的角色，象T·B·萨普鲁这样一位自由党人，看来不仅仅在起草国大党的立宪文件如1916年的勒克瑙协定和1927年的尼赫鲁报告书中起了重大作用，而且在制定独立印度的宪法时也继续发挥了同样的作用。

在1923年和1926年以自治党人的身份当选的那些国大党人，受到了运用议会式机构的训练。他们发觉，即使是为了阻碍和抗议英国人的统治，他们也得要学会运用这些机构。当国大党人于1937年和1945—1946年竞选成功时，这一宪政的传统在国大党内得到了加强，而他们在1937年至1947年间掌握省级责任政

府所取得的经验，对于后来独立后的国大党执政派中的许多人也是有益的。

按照1935年法案的规定，省级政府仿行了英国国会的首相制而不是总统制；国大党的政治家学习运用的正是这种模式，他们在独立之际引进到中央并保留在各省政府中的也正是这种模式。一种不负责任的行政部门被认为就是外国的统治，议会制责任政府则作为自治的标志受到追求。在某些方面，英国的模式由于独立前印度人的实践而十分显然地得到修正甚至改变。这方面的主要例子之一是，在这一体制中由一个政党占支配地位，这种一党统治在独立以后的25年当中，似乎只在1967—1971年的4年中出现问题。这里谈到的这个特殊的党一国大党一的支配地位，从某种意义上说，是它在民族主义斗争中起了成为印度民族化身的作用的自然结果，是它从这一斗争中继承的组织、声望、领袖及成员人数等造成的顺理成章的后果。

399

为了维护使民主得以发扬光大的环境，有两个重要条件，一是文职官员的公正不偏、明智、非政治性及廉洁，至少在高层应是如此；另一是处于独立地位、同时又列于政治党派之下的军队。民族主义时期有助于给印度遗留下这样一个官僚机构和军队。当甘地号召政府雇员离弃他们的帝国主义主子的时候，民族主义运动并没有企图损害法律、文官或军队等本身的地位。另一方面，通过在政府内部的宣传鼓动和参政，民族主义运动对于这些部门的印度人化作出了贡献。

印度的联邦体制是从英国人那里承袭而来的。英国人设计了这一体制作为切实可行的统治工具，也作为吸收美国或“白种人”自治领模式的一种权力结构，在其内部，于局部分权的同时，保持中央方面的控制。它还标志着承认印度的人文政治地理的事实。但是除此之外，它也受到民族主义运动阶段的影响；1921年，甘地

以语言省为单位改组国大党，通过按语言的改组，印度各邦日趋与这个主要大党的机构相吻合。与各邦政府相比，中央政府的实力集中体现在总统的作用和财政、发展投资、关税及进口等项事务上，这在行政管理上很象国大党强有力的工作委员会即最高指挥部。

印度是一个世俗的国家——或者不如说，就印度政府支持境内的一切宗教集团而言，说它是一个"多元化"的国家更为确切。这在很大程度上归因于温和派坚持要建立一个世俗的国家，但这一目标由于甘地坚持认为道德和政治应为一体，并求助于各个不同的宗教集团的信念而有所改变。20世纪20年代和30年代的印度教教派运动如皈宗和净化运动，国民自愿团以及印度教大斋会的活动，在某些方面还有极端民族主义印度教至上者的后裔以及国大党因抵制穆斯林少数派要求保护而减少了对印度教徒的呼吁等等，也使这一目标有所改变。由此引起的印度教徒居多数的教派在国大党内外的主导地位，在新独立的印度因一些最优秀的穆斯林人才逃往巴基斯坦而得到加强，致使能否担保穆斯林受到与其他教派同等的对待，[①] 以及他们自己感到能否受到公平待遇的问题至今仍然存在。同时，象贾瓦哈拉尔·尼赫鲁这样的民族主义者，在20世纪30年代到40年代一直追求着温和派的世俗主义 400 目标，他们受到了正流行于西方的社会平等和经济发展思想的吸引。

民族主义者还提倡西方自由民主的其他基本内容——言论自由、结社自由和出版自由，这些正符合印度宗教的相对真理的观念，表现出现代印度精神的特点。现代印度之向被剥夺社会基本

① 例如，在1948—1960年间招收的印度行政管理职员中，近90%为印度教徒，仅仅1.9%为穆斯林。见R·布雷班提和J·J·斯彭格勒编，《印度的行政管理和经济发展》，达勒姆，北卡罗来纳，1963年版，第53—54页。

权利的即"落后"的社会集团(包括范围广泛的种姓和部落)提供特殊方便条件的规定，同从温和派和圣社社员所做的社会改革工作直到甘地的社会进步和尼赫鲁对于更多社会平等的关注一脉相承。

因而，民族主义运动为造就现代印度出力甚多。有人或许会问，其后果在巴基斯坦为什么是如此不同：巴基斯坦不是世俗国家，而是以伊斯兰教立国，它进行过总统制的民主制度和军事独裁这样两种尝试。事实上，特别是西巴基斯坦的相当大的地区几乎未曾受到英国教育的影响，其大部分人口相对而言也没有受到民族主义运动的触动，许多穆斯林有意回避运动，远非积极地或者起码是独立地参加立法机构。得到了巴基斯坦的穆斯林联盟，只是在分治前7年左右才发展成为一个组织完善的政党，不具有多少管理议会或其他大型政治机构的经验。即使在穆斯林占多数的主要地区——孟加拉和旁遮普，穆斯林联盟也很少有管理政府的经验。留在独立后印度的穆斯林人数，多达孟加拉国脱离之前的巴基斯坦穆斯林人数的一半，这一事实表明，至少对于次大陆的许多穆斯林来说，巴基斯坦的建立对于解决穆斯林非常现实的恐惧和问题是一个过于幻想的、不切实际的办法。屏弃世俗主义、巴基斯坦作为一个伊斯兰教国家的概念，并没有为应该如何治理这个国家指点迷津，制定一部宪法所经历的痛苦的漫长斗争正说明了这一点。而且，一旦巴基斯坦成立，穆斯林政治家们——其中许多都卓有才干——之间合作的需要便告消失。真纳使这个国家走上了总统制道路，但在这种对次大陆来说完全是新颖的制度得到发展以前，他和他的继任者利阿格特·阿利汗便先后去世。巴基斯坦军方象印度军方一样，承继的是同一传统，起初，它不愿干预，但到了民主立宪的形式濒临崩溃之时，它便被引进到统治进程中来。

Ⅳ

次大陆上的各独立国家的政治社会在独立以后继续演变①——尤其是在普选权和经济发展的冲击下——但许多在独立以后活跃于政治事务中的社会集团在前此60年中已经扎下了根基。它们的能力时常被激发起来，但并不都是由于民族主义运动的缘故。401 例如，对联合省发展的研究表明，与那里的民族主义运动在19世纪后半叶的大多数时间中几乎陷于停滞的同时，当地的政府部门却成为日益增长的政治活动的舞台，尤其是沿着穆斯林和勃兴的印度教团体之间敌对的路线而展开。②然而，在国大党和穆斯林联盟于1916年代表这些社团试图商定选举的特许权时，大多数置身于民族主义运动之外的集团迟早会发觉，它们不可能对这一运动持冷淡态度——象联合省（现在的北方邦）的印度教徒和穆斯林那样。③要么是它们决定参加国大党以获益；要么是民族主义运动便着手招致并接纳它们。

19世纪70年代和80年代，民族主义的协会与大会（萨帕）和国大党动员起来的最早的一些集团，包括受过西方教育的印度人，主要是从事专门职业或在政府部门或商业公司供职的人，也包括

① 见例如R·科萨里和R·马鲁："印度的种姓和世俗主义：对种姓联盟的专题研究"，《亚洲研究杂志》，第25卷，第1号（1965年11月），第33—50页；L·I·和S·H·鲁道夫：《传统的现代性：印度的政治发展》，芝加哥和伦敦，1967年版；M·拉什杜扎曼："巴基斯坦政治发展中的阿瓦密联盟"，《亚洲观察》，第10卷，第7号（1970年7月），第574—587页。

② L·布伦南：《1801—1911年罗希尔坎德的土地政策和社会变革》，（西澳大利亚大学1968年未发表的硕士学位论文）；F·鲁滨逊，《1883—1916年间联合省的地方自治政府和穆斯林分离主义》，（讨论现代南亚的欧洲会议的未发表文件，哥本哈根，1970年）；参看C·贝利的"印度城镇的地方管理：1880—1920年的阿拉哈巴德事例"，《近代亚洲研究》，第5卷，第4部分（1971年10月），第289—311页。

③ 见作者的"1916年勒克瑙协定的谈判"一文，《亚洲研究杂志》，第31卷，第3号（1972年5月），第561—587页。

渴望成为从事这些工作的学生。他们几乎全部出身于具有行政管理和知识传统的种姓和社团，引人注意的有婆罗门种姓，录事种姓（卡亚斯塔和普拉布），帕西人和极少数与商业有联系的穆斯林集团。起初，他们大多分布在西部的海港城市和浦那。① 然而，在19世纪90年代和20世纪初，在马哈拉施特拉、孟加拉的内地城镇和旁遮普，极端主义者把越来越多的事业不那么成功的这些受过西方教育的集团成员吸收进政治运动中来。此外，提拉克在印度西部、拉吉帕特·拉伊在旁遮普招纳了一些农民种姓和城市的劳动阶层。

第一次世界大战期间的自治运动将政治运动带到了许多新的地区——马德拉斯管区内操泰米尔语、泰卢固语、马来亚拉姆语和坎纳达语的地区，古吉拉特、信德、联合省、德里和比哈尔。这场运动影响到了新的社会集团，突出的是孟买、古吉拉特与信德的商人及其同种姓的人，古吉拉特、马哈拉施特拉及印度北部农业村镇和乡村农业种姓的成员。同时，自治的宣传鼓动以出乎其领导人意外的方式起到了政治动员的作用。印度西部和南部的非婆罗门种姓的人们，被煽动起来反对自治运动，他们认为这场运动可能只对

402 那些在民族主义运动中已经占居主导地位的高级种姓集团带来好处。这些非婆罗门种姓的人们有马哈拉施特拉和卡纳塔克的农民种姓的成员，② 以及南部的土地所有者和商人③ 。反过来，自治运

① 见J·C·马塞诺斯，《1867—1895年间孟买和浦那的自由主义意识，领导人员和政治组织》（孟买大学1964年未发表的博士学位论文）；B·T·麦卡利，《英语教育和印度民族主义的起源》，纽约，1940年版，特别是第225—229、281—287页。

② 见A·T·坦斯利，《1917—1923年西印度和中印度的非婆罗门运动》（西澳大利亚大学1969年未发表的硕士学位论文），第53—74页；莫林L·D·帕特森，"马哈拉施特拉的种姓和政治领导"，《经济周刊》（孟买），6（1954年9月25日），第1065—1066页。

③ E·F·伊斯奇克，《南印度的政治活动和社会冲突：1916—1929年的非婆罗门运动和泰米尔之分离主义》，伯克利，加利福尼亚，1969年版，第48、51、61—62页。

动对这种发展的反应是着手在民族主义的活动中谋求这些非婆罗门集团成员的支持，并取得了一些成功。

甘地于1917—1922年领导的地方性政治运动和首次全印运动，发动了英属印度各个地区广泛的社会集团。这些集团包括主要是在安得拉和旁遮普一带的自耕农，以及比在自治运动中规模更大的古吉拉特的帕提达尔（Patidar）和阿纳弗拉（Anavla）婆罗门种姓的成员；还有联合省及比哈尔的部分地区，孟加拉的米德纳普尔县和阿萨姆的迦姆鲁普县的农村佃户。城市地区也有广泛的反应，但涉及的社会集团各有不同。人们可以明确指出诸如加尔各答、中印度、马德拉斯管区的城镇中的马尔瓦利人，西印度的巴尼亚人、帕蒂亚人及耆那教徒，德里与旁遮普城镇中的当地放债人及商业种姓这样一些较少西方化的商人；在印度主要城市及旁遮普、古吉拉特、信德和联合省的城镇中的搬运工人和市场劳工，及这一时期后期渐趋增多的棉纺织中心的纺织工人这样一些工匠和城市无产者集团；久已活跃于民族主义政治活动中，而现在比以往任何时候都更大规模地参加这一运动的集团，专业人员和大学生等。引人注目的是，基拉发运动也将大量的、实际上包括了每一种社会经济背景和地理区域的穆斯林吸引到运动中，尽管在许多情况下，其政治活动后来都转向分离主义的轨道。①

人们不应设想曾被卷入到甘地的宣传运动中的人从此以后便一直十分积极地参与政治。然而，一当人们参加了罢业（哈塔尔，havtals）或游行示威，他们便与民族主义的联络网和领导层有了联系，因而要使他们在日后重新加入运动并不困难。② 此外，在甘

① 这一时期正开始受到学者们的密切注意，参看例如R·库马尔编：《论甘地政治活动的文章：1919年罗拉特的萨蒂亚格拉哈运动》，牛津，1971年版。

② 关于民族主义联络的重要性，见K·W·多伊奇：《民族主义和社会交往：对民族性基础的探讨》，马萨诸塞州，剑桥，1966年。

地1919—1922年、1929—1932年与1940—1942年的几次大的运动之间的时期里，通过他由国大党采纳的建设性纲领以及小规模的宣传运动，他继续赢得了支持者。如在20世纪20年代，通过在维科姆和巴尔多利地方的萨蒂亚格拉哈运动和甘地的争取妇女权利、提倡手工织布的运动，使甘地及其协助者得以将不可接触者和妇女吸收到政治领域中来。有人还论证，1930年以来，贾瓦哈拉尔·尼赫鲁和社会主义者向国大党灌输的社会平等和正义的思想，有助于得到下层社会的人们——主要是工人阶级和农民阶层——对民族主义运动的拥护①。随着时间的推移，社会主义者和农民协会的活动，看来的确吸引了更大数量的这种人。

继甘地的几次大的运动之后，20世纪20年代中叶、30年代和40年代的长时期中，国大党的立宪政治活动加强了这个进程。在这些时期中，国大党和其他政党一道，参加了省级和中央立法机构的选举—— 正如它在地方政治机构的选举中一贯所做的那样。日趋剧烈的对于议席的竞争，伴随着选举权的扩大，把越来越多的社会各界人士吸引到政治进程中来。

当国大党扩大了它的组织机构并在选举中获得胜利时，它对于那些对民族主义运动持冷淡态度或反对这一运动的社会集团就日益具有吸引力了。明显的如，印度西部非婆罗门的人士自1937年选举以来在组建孟买政府时加入了国大党，② 20世纪50年代南印度的非婆罗门也是如此。③ 当然，这些社会集团之一的穆斯林不属此例。有一些穆斯林向往国大党日益增大的成就以及它的世俗观念，但20世纪20年代和30年代极端民族主义和印度教教派

---

① 见R·库马尔："印度的政治进程"，《南亚》，1(1971年8月)，第106页。

② 见A·坦斯利，前引书，第216—217页。

③ 见L·I·和S·H·鲁道夫：《传统的现代性：印度的政治发展》，芝加哥，1967年版，第55—61页。

主义运动的遗留影响，却使国大党生硬地反对给穆斯林少数派以特许权和保障。这使得穆斯林有足够的理由产生忧虑，并使穆斯林联盟能够在20世纪40年代将穆斯林拉入分离主义运动。

因而，民族主义运动有助于促进建立巴基斯坦的运动，而它造成的穆斯林之恐惧感则有助于将巴基斯坦两派之间的极其现实的利害冲突隐匿或掩盖起来。这一冲突在分治以后不久便开始暴露。在印度方面，就曾被发动起来的社会集团和它们用以发挥作用的主要政党而言，争取独立的政治遗教更为清楚，尽管在这方面，在斗争过程中也出现了地区性紧张局势和对地方的效忠，但多少为席卷全国的独立运动所掩盖，而在后来将得到发展。

V

印度的民族主义运动，不仅对于次大陆后来出现的各国，而且对于许多其他国家都具有持久的影响。

作为西方世界以外第1次伟大的现代反殖民主义运动，它鼓舞了其他亚洲殖民地——印度尼西亚、缅甸、印度支那和锡兰——的民族主义运动。在20世纪20年代的后期，印度尼西亚的民族主义运动明显地仰赖于甘地的思想和甘地的不合作的模式，尽管苏加诺后来批评了他认为是与甘地有关的不切实际的观念。①

尼赫鲁在1927年的布鲁塞尔反对帝国主义会议上认识了印 404

① B·达姆：《苏加诺争取印度尼西亚独立的斗争：一位亚洲民族主义者的经历与观念》，汉堡亚洲研究所出版，第18卷，1966年版，第52、80、83、125页。关于印度对缅甸民族主义的影响，见D·E·史密斯：《缅甸的宗教和政治》，纽约州伊萨卡，1958年版第193，217—221，300—303，319，412—418页。关于越南民族主义者援引印度模式，见D·G·E·霍尔，《东南亚史》，伦敦，1964年版，第719页；J·布丁格尔：《越南，准备战斗的龙》伦敦，1967年版，第2卷，第728，1077页，注27，关于锡兰见C·杰弗里斯：《锡兰——通往独立的道路》，伦敦，1962年版，第37,89,102,110,113—114页。

度尼西亚民族主义者穆罕默德·哈塔，1947年—1949年间，印度在联合国的活动及禁止荷兰飞机飞越印度领空的行动，援助了印度尼西亚的独立运动。

非洲的、尤其是英属殖民地的民族主义运动，也对印度和亚洲其他获得成功的民族主义运动有所期待。乌干达、赞比亚和马拉维各自有其试图代表全民族的"国民大会"；南非的非洲人有他们的"非洲人国民大会"，尽管它遭到了禁止。而加纳的民族运动，举例说，在1957年赢得自治以前，它的成员也遭到监禁。①

在印度获得成功的争取自决权的运动，对别处的独立运动也有实际意义。印度一旦独立，大英帝国剩下的部分就都没有理由继续存在下去。②英国的政治家花费了几年的时间才承认了这一点。可是，当他们承认了这一点后，他们也就宁愿听其自然，这就反过来加速了整个非殖民地化的进程。

印度的民族运动鼓舞了其他争取政治和社会改革的运动，尤其是在西方民主国家发生的这类运动，这些运动将甘地的方法引为典范。在美国的黑人民权运动中，早在1942年，争取战时黑人和白人就业的平等待遇、进军华盛顿运动的领导人，就考虑运用甘地的公民不服从的方法。③ 1950年，马丁·路德·金为他听说的甘地的事迹所深深打动，而在他以1956年蒙哥马利市那次成功的公共汽车抵制为开端的争取黑人权利的运动中，他有意识地采

① 见T·霍奇金：《殖民地非洲的民族主义》，伦敦，1956年版，第146—148页；R·埃默森和M·基尔森编：《非洲的政治觉醒》，新泽西州，恩格尔伍德·克利弗斯，1965年版，第3，8，16，49，52—53，71页。

② 见R·得滨逊和J·加拉格尔以及艾利斯·丹尼：《非洲和维多利亚女王时期的人物：官方的帝国主义精神》，伦敦，1953年版，第76，86，93，114，117—118，123，133，162，190—193，199—202，255，283—291，306，464页。

③ H·加尔芬克尔：《尼格罗人的进军：公平雇佣实行委员会有组织的政治活动，进军华盛顿运动》，伊利诺伊州，格伦科，1959年版，第133，135页。

取了仿效甘地的策略。① 从这里，甘地的方法又扩展到争取改革和消除不公正的其他运动中去。这些方法并不总是为那些将其应用于其他的冲突和对抗情况的人们所充分理解，但却为这样一些运动接过去，如美国和澳大利亚的反越战运动，南亚次大陆自身独立后印度重组各邦的运动，巴基斯坦以及现已成为孟加拉国的地区反对军人政府的运动。

405

Ⅵ

在南亚的历史环境中，印度民族主义运动作出的贡献可能是长久性的，也可能是短暂的。运动的参加者及其领袖都是人，同样是难免于犯错误。评论者也许不会称颂或赞成他们所做的一切事情，那些试图将他们的方法应用于其他冲突或不满的情况的人们可能在有些时候运用不当。但是，印度的民族主义运动之能够跻身于人类组织和人类思想的发展史上最伟大的事件之列，最主要的是因为它最伟大的领袖甘地的精神境界。甘地并非求助于其对手和可能成为其追随者的人的良心的第1位印度民族主义者，也不是最后一位——达达巴伊·瑙罗吉② 曾为英国在印度的统治之"非英国性"而痛惜，在贾瓦哈拉尔·尼赫鲁的领导下印度也一度成为某种面向世界的良心。但甘地的所作所为有一种出类拔萃的高尚——它体现在他为提高受压迫者的地位和促成社会和解所作的努力中，包含在他的萨蒂亚格拉哈的方法里，也反映在他关

---

① 见L·D·雷迪克：《没有暴力的圣战者：小马丁·路德·金的传记》，纽约，1959年版，尤其见第80—81，133—155，208页；科雷塔·S·金：《我与小马丁·路德·金一起的生活》，伦敦，1970年版，第176—178，192，202，218，353—354页。

② 达达巴伊·瑙罗吉（1825—1917），出身于孟买的袄教家庭，是印度艾尔芬斯顿学院的数学和自然哲学教授，印度民族解放运动早期最著名的活动家，国大党的奠基人之一。——译者

心爱护他的反对者，通过自我折磨去改变他们的心肠。最重要的是，在成功地吸引了千百万人民的同时，他唤起了人们美好的品性和高尚的动机。

第29章　现代文学

克利希那·克利帕拉尼

宪法对印度语言的现状作了概括，它将本国的主要语言列为 408 15种：11种印度—雅利安语族语言，包括梵语和10种由它派生的语言——阿萨姆语、孟加拉语、古吉拉特语、印地语、克什米尔语、马拉提语、奥里亚语、旁遮普语、信德语和乌尔都语；4种达罗毗荼语系语言，即坎纳达语、马拉亚拉姆语、泰米尔语和泰卢固语。印度文学学会出于它自己的目的，在这15种之外增加了5种：梅提利语（比哈尔东北部语言，具有丰富的中世纪文学遗产）、拉贾斯坦语（拉贾斯坦的语言，多用于民歌）、多格拉语（查谟和克什米尔邦的查谟地区的语言）、曼尼普尔语（东印度曼尼普尔的语言）和英语。这20种语言中有16种是特定地区的语言；梵语和英语不受地区界限的限制，讲乌尔都语和信德语的人则分布在不同地区。它们都是大小社团的母语，唯独梵语例外，虽然1961年的人口普查中有将近5000人把它当作母语，它已不再是印度的口头语言。

包括英语在内的这20种语言，可以认为是在现代印度使用的主要语言。从严格的语言学观点看来，语言和方言同这个国家的教派和种姓一样，确实为数众多。1951年的人口普查列举的语言和方言，共有845种。但无论对小的语言差异这样过细的分析会对语言学专家有什么兴趣，在这里我们却不须涉及。我们要指出的只是：在印度的4个语族中，70%以上的人口讲印度—雅利安语族中的这一种或那一种语言，三分之一弱的人口讲达罗毗荼语系语言，比百分之一略多的人口使用南岛南亚语系语言，不到百分之

一的人口使用汉—印语族语言。

语言的重要性虽不一定由使用它的人数决定，但相应的人数也不是无关紧要的。根据这一点，印地语可以被视为现代印度最主要的语言，它在北印度的大部分地区通行，拥有约1.5亿人口。然而，印地语流行的广大范围不是没有各种限制的，这可能被视为一种发展的进程，而不是一个已经完成的和无可争辩的事实。

除标准印地语和标准乌尔都语之外，还有一个不明确的广大地区，那里的共同口语是这两种语言之间不矫揉造作的中间语言，称为“印度斯坦语”①。这种语言就是圣雄甘地作为现代印度的混合语言加以培育并希望将它当作共同遗产为印度教徒、也同样为穆斯林所接受。但是，象他的许多其他理想一样，这个希望也只存留在历史的回忆中。今天，乌尔都语是巴基斯坦的官方语言和印度的一种民族语言。尽管标准印地语和标准乌尔都语两种语言本身泾渭分明，各自的提倡者又对共同的“养子”印度斯坦语抱有几乎不加掩盖的蔑视情绪，但实际状况却仍然如此变动不定，以致1961年的人口普查无法编制各类的人口统计数字；许多人称他们的语言是印地—印度斯坦语、乌尔都—印度斯坦语或者诸如此类的语言组合。

1961年人口普查揭示的讲现代印度各种语言的相应人数，可以简要概括如下：阿萨姆语680万、孟加拉语3380万、多格拉语260万、古吉拉特语2030万、印地语13340万、坎格拉语1740万、克什米尔语190万、梅提利语500万、马拉亚拉姆语1700万、曼尼普尔语60万、马拉提语3320万、奥里亚语1570万、旁遮普语1090万、拉贾斯坦语1230万、信德语130万、泰米尔语3050万、

① 印度斯坦语包括印地语、乌尔都语以及北印度各种方言土语，通行于印度中部、西北部和巴基斯坦。——译者

泰卢固语 3760 万、乌尔都语 2310 万。旁遮普语和信德语又是巴基斯坦的语言，孟加拉语又是孟加拉国的语言。值得注意的是：在孟加拉国讲孟加拉语和在巴基斯坦讲乌尔都语的人数，如果不多于印度的话，也和印度一样多；而巴基斯坦讲信德语的人数则多得多，讲旁遮普语的人也相当多。

这便是印度现代语言的相互交错的格局。对这一复杂的形式没有适当的鉴别，就会看不到现代印度文学最重要的特点之一，即它的多样性。有人说，尽管印度文学是用多种语言写成，但印度文学只是一个。这是著名吠陀诗篇名句的微弱回声："虽然圣贤用不同的名字称呼真理，但真理是一个。"这一特点不仅渗透在印度文学中，而且几乎遍布于印度文化的每一重要方面。因此，我们的政客和文化掮客们不厌其烦地重复"多样性中的统一性"这一陈腐滥调，尽管我们有多样性中的统一性，至少也同样有统一性中的多样性。

在梵语和波斯语早已完成发挥其启蒙语言的作用，并已成为仅对过去的光荣加以保管，对正统的观念加以庇护的时候，英语这时出现在印度，便有了历史上的优势。印度在其漫长的历史进程中，有过许多黑暗时期，但 18 世纪后半叶可谓最黑暗的时期。政治动乱与理性冷漠结合在一起，致使日益恶化的溃疡面激增；在这种环境里，如果文化幸存下来，也只是广阔沙漠里几片孤独的绿洲。

所以，英语是在所有其他通向进步和启蒙的生活门户看来都已绝望地关闭之际出现的。麦考利在其著名的《印度教育备忘录》中以更多出自热情胜似理解的苛刻言词轻蔑地嘲笑东方学术的自命不凡，甘地时代爱国的印度人对此忿恨不满。但是，这正好使我们想起身为东方学术巨人的拉姆莫汉·罗伊早在 10 多年以前写给总督阿默斯特勋爵的信中，抗议政府建议在加尔各答开设梵文学院。

403 〔这位被公认的现代印度之父、他那个时代最开明的印度人写道〕要是想使英国国民不知道真正的知识，就不应该用培根的哲学取代最适用于永保愚昧的经院哲学家们的体系。同样，如果保持我国的愚昧是英国立法机关的方针，梵语教育制度就将是最适合的制度。但既然提高土著人民的素质是政府的目标，因而就应推行包括数学、自然哲学、化学、解剖学以及其他有用的学科……在内的更为开明、进步的教育制度。

因此，在传统学问成为具有抑制作用又无意义的惩戒的重压下深感烦躁的孟加拉青年知识分子，后来还有印度其他地方的青年知识分子，便都自觉地、甚至热情地学习英语。无疑，即使那时，义愤填膺地谴责英国政府决定把英语“强加”给印度人的正统派也不乏其人，虽然他们自己学习这种语言的劲头并不比谁差。这种苦难（它反常地一面谴责英语，一面又要学到英语）继续存在，并有了相当大的加重；政治激情又使它大为恶化，直到英语被取消其官方语言地位并勉强被允许当作副语言保留，然而实际上继续起着多少同样的作用。

这种作用是双重的。政治上，英语发展和加强了民族一体化意识，其效果和深刻程度迄今为止在印度历史上是仅见的。它还将这一意识同在民主自由的情况下实现民族命运的抱负联系在一起。思想上，它使知识分子摆脱使一切首创精神与探索精神瘫痪的精神麻木。英语所展示的科学知识和技术这片神奇的土地，给新制度培育下的知识分子以深刻印象，那截然不同于他们自己的、因而更具激发力的文学则使他们陶醉，他们欣然地投身英语学习。随着时间的推移，所有这一切无论如何都会发生，正如它发生在其他民族中的一样。但是，历史环境使英语成为印度这次革命动荡的力量，并赋予它在现代印度及其文学发展中以独特的历史作用。否认这一功绩，如果不是低贱的话，也是不够礼貌的。

十分奇怪的是，英语知识和英语文学（后来通过它还有其他西方文学）的吸引力，不但没有阻碍印度语言的发展，反而被证明是有力的促进因素。或许这毫不奇怪，而是势所必然的。这正是这种冲击的创造性的最终验证。一切印度现代的语言都在这种接触中得到滋养，并且都结出了自己的丰硕成果；只是一些语言早，一些语言迟罢了。即使已失去恢复活力的年岁的梵语，也得到在一定程度上展现了迄今未曾开发的自己的财富。

印度现代文学的这个新纪元可以说始于1800年，当时威廉堡学院在加尔各答建立，浸礼会教会出版社也在加尔各答附近的塞拉姆浦尔建立。东印度公司建立威廉堡学院，旨在对英国文职人员进行印度的法律、风俗习惯、宗教、语言和文学等方面的教育，以适应迅速膨胀的行政机构日益增加的需要。浸礼会教会出版社是在北印度设立的第一家出版社，至今仍属第一流；浸礼会建立它的主要目的，是要在"异教"居民中宣传基督教文献。无论初衷如何，这两个机构实际活动所产生的结果大大超出了它们的范围。之所以如此，很大一部分功劳应归于学院的教授约翰·吉尔克里斯特博士，他的学识渊博、孜孜不倦的助手威廉·凯里，以及一群能干又富有献身精神的印度学者。由于用各种印度语言写成的散文作品不多，而已有的那些又简直不能用作教材，用以讲授孟加拉语、印地语、乌尔都语和其他印度语言以及传授各门知识的教材全靠他们照字义编造。他们从梵语古典作品和外国文学作品中翻译出阅读材料，并编写词典和语法书籍。身为浸礼会出版社发起人之一的威廉·凯里就亲自撰写了一本孟加拉语语法，编纂了《英语—孟加拉语词典》以及两部对话与故事的选集。他还是《卡纳塔克语语法》一书的作者。

409

印度第1家印刷厂是1556年由耶稣会传教士在果阿建立的，16世纪下半叶开始印刷泰米尔语和其他达罗毗荼语言的书籍。许

多外国传教士学会当地人民的语言。他们不仅翻译《圣经》，编写基督教《往世书》，而且编纂第1批近代语法书和词典，对这些本地语言作出了相当大的贡献。德国的传教士齐根巴格及其意大利后继者巴斯基在泰米尔语方面的开拓工作，列奥那多·欣诺马神父在坎纳达语方面的开拓工作，以及其他许多人在泰卢固语和马拉亚拉姆语方面的开拓工作，在这些语言的历史中至今仍得到人们带有感激之情的思念。同孟加拉相比，尽管南印度出现印刷厂早得多，外国传教事业的活动长久得多并且更为热情，但是西学的影响本身却比较慢，文学活动的复兴结出其现代果实也晚得多。

1800年当威廉堡学院在加尔各答建立、浸礼会教会及其出版社在塞拉姆浦尔建立之时，其主要目的是训练更胜任的文职人员和在“异教徒”中宣传基督教，这种双管齐下控制印度的努力的间接结果变成了一种幸事。浸礼会出版社出版的、编写的教材和翻译作品，为文学的主体——散文——的发展提供了亟需的刺激；孟加拉语同大多数其他北印度语言一样，一直很缺少这样的散文作品。孟加拉文的铅字由杰出的梵文学者查尔斯·威尔金斯(1784年建立“孟加拉亚洲学会”的威廉·琼斯爵士的合作者)最先设计铸造，1778年在出版哈尔黑德所著的《孟加拉语语法》一书时，第一次使用。

1817年印度教学院的建立，英语取代波斯语成为法律用语以及使用孟加拉语的增多，是鼓励引进现代教育和发展民族语言的另一些重大事件。然而，奠定现代孟加拉语散文的真正基础的是拉姆莫汉·罗伊罗闍(1772—1833)，实际上他也真正奠定了一般印度文艺复兴的基础。虽然他主要是一位宗教和社会改革家，但这个非同凡响的人物以其博学、多才和热情几乎在印度生活和文化的每一领域都留下熠熠生辉的新痕迹。他所赋予孟加拉语散文的体裁，难免有的是粗糙的和尝试性的，但在伊希沃尔金德拉·维德

410

亚萨格尔(1820—1891)和阿克沙库马尔·达塔(1820—1886)手里却显示出巨大的潜力;与他们的伟大前辈一样,这两人首先是社会改革家和教育家。他们是有严肃目的的人,有许多话要说,所以很少使用那种源出于梵语的语言所带有的浮夸与修饰;他们斧凿出既简洁朴实又刚健有力的散文。

他们与其说是创造性的艺术家,不如说是开拓者;被他们标准化了的语言手段,又被年轻的同时代作家班基姆·金德拉·查泰吉(1838—1894)以极大的热忱和高超的技巧变成他的小说和故事的创作工具。他以现代印度长篇小说之父而知名,对孟加拉和印度其他地区的同时代和后代作家影响深远。他所擅长的两种体裁——历史小说和社会小说,布代夫·穆克吉和佩里·金德·米特拉在他之前就已经用孟加拉语写作过。米特拉的《宠坏的孩子》实际上是第一部自由运用口语方言、立意新颖的社会现实主义小说的样本,无论多么不成熟它仍预示着小说以后的发展。但是,将小说确立为印度的主要文学体裁的却是班基姆·金德拉。他有他的局限性:过于浪漫、感情外露、说教太多,决不是与同时代的伟大俄国作家托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基地位同等的人。在他以后,印度出现了更好的小说家,但他们都是站在他的肩上成长起来的。

虽然最初的成果出现在孟加拉语散文作品里,但与西方这种异种交配结出最丰硕的成果却是在诗歌的土壤里。这并不奇怪,因为孟加拉人的性格富于感情,其才华基本上是抒情的;孟加拉语流畅而具有音乐感,仿佛就适用于作诗。迈克尔·默图苏登·杜特(1824—1873)是开拓者,他背弃本国传统,通过写作无韵史诗《因陀罗耆的伏诛》和许多14行诗,第1次有意识地试验采纳欧洲的体裁用于孟加拉语诗歌并取得成功;《因陀罗耆的伏诛》取自《罗摩衍那》被非正统解释的一段情节。他一生悲剧性地奋斗,用印度事情的来龙去脉以证明西方价值观的正确,但他一生中徒劳地

寻觅的这一融合，却在他最富于创造性的诗歌中得到了完满的实现。他是先行者，但未能形成一种具有充满活力的传统，因为他自已的成功是一个杰出天才的精心杰作。

正是泰戈尔使印度文学采取了西方精神，从而使印度文学真正成为成熟的现代文学。他实现这一目际，靠的不是自觉地或者被迫地适应外国的模式，而是自己对时代脉搏的创造性反应；结果，在他的诗歌中，《奥义书》和迦梨陀娑、毗湿奴派的抒情风格、民间习俗的乡土活力与西方影响如此水乳交融，以致于几代评论家都会为确定他的某一特点是得自何种来源而一直争论不休。由于他，印度现代文学——不仅仅是诗歌，还有散文——步入了成年。长篇小说、短篇小说、戏剧、短论和文学评论全部在他手下臻于成熟。虽然最近阶段的印度文学象它确实所应该做到的那样已经越出泰戈尔影响的范围，但在印度文化复兴中，他仍是最重要的创造力，并且代表着这个文化复兴的最优异的成就。

411

象迈克尔·默图苏登的诗歌和班基姆的小说一样，现代戏剧也从西方模式中获得灵感。古典梵语戏剧的传统早已丧失，而且无论如何没有渗透到大众化的文化形式之中。但是，几乎没有一个民族不喜爱观看本民族生活和传说的形象化演出。于是，一种混合而成的民间戏剧应运而生：喀拉拉的卡达卡里舞、卡纳塔克的耶克夏冈舞、阿萨姆的安吉亚剧、马哈拉什特拉的塔马沙、孟加拉的亚德拉，还有用布拉贾语和曼尼普尔语写成的拉斯—里拉等等。这种戏剧是在简易舞台上表现《往世书》的主题，伴以朗诵、摹拟表演和歌舞，并在全印度流行。不管它有什么其他长处，它并非严格意义上的戏剧。它是一种综合性娱乐，按今天的理解，与其称它为戏剧不如叫情节剧[①]。戏剧基本上是在城市里发展起来的，是一

① 情节剧(melodrama)，一种不着重刻划人物，一味追求情节离奇，通常有惩恶扬善结局的戏剧。——译者

种有素养和精致的艺术，要求相当大的编制和财力物力。

加尔各答是在新制度下成长起来的印度第1个大都市，它自然应目睹现代戏剧的诞生。该城市至今还保持着十分活跃的舞台传统。十分奇怪，1795年在加尔各答用孟加拉语上演的第1台戏，竟是俄国冒险家兼印度学家列别捷夫的作品。剧本根据理查德·保罗·乔德雷尔小有名气的英语喜剧《伴装》改编，为满足不同观众的需要，对话里奇妙地混合了英语和印度斯坦语对白。当然，主要对白是孟加拉语，男女演员也是孟加拉人。

多年之后，主要由私人资助才认真尝试修建正规剧场。第一个有创见的孟加拉语剧本是潘迪特·拉姆纳拉延的《高贵门第》，它是一部反对在库林婆罗门种姓中流行的一夫多妻制习俗的社会讽刺剧。拉姆纳拉延的第2部剧作是根据梵文古典著作编写的《璎珞传》，它激发了默图苏登·杜特在这种方法上一试身手。奔放的才华使他一部接一部地很快创作出一大批剧作，有些根据古老传说，有些则属于社会讽刺剧。因此，可以说他奠定了现代印度戏剧的基础，正如他奠定了现代印度诗歌的基础一样，尽管他在这种体裁中的成就不及在诗歌中的功绩，而且很快退出了这一领域。

他的地位由天才的戏剧家迪纳本图·米特拉(1829—1874)接替，他的处女作《靛蓝园之镜》(1860年发表)揭露了英国靛蓝种植园主的暴行，在文学上和政治上都引起了轰动。心地高尚的传教士J·朗牧师大胆用英文发表了这部剧作，被当局处以罚金并投入监狱。迪纳本图又写了许多剧作，一群剧作家继之而起，其中有拉宾德拉纳特·泰戈尔的兄长吉奥蒂里德拉纳特、马洛莫汉·巴苏，后来有更著名的吉里斯金德拉·戈什和德维金德尔拉勒·拉伊。吉里斯金德拉集演员、演出者和剧作家于一身，由于他不倦的工作热情，加尔各答的公众剧院得到极大恩惠。虽然他与德维金

德尔拉勒在他们的时代都享有盛名，但是他们在人民中的感染力与其说归功于他们剧作中永久的文学艺术价值，不如说归功于其中的爱国主义和情节剧成分。另一方面，拉宾德拉纳特·泰戈尔的剧作虽有相当高的文学价值并以思想的新颖和深度见长，但由于过于象征性或微妙而无法引起一般观众的想象力。这样，他也未能在这一领域形成坚实的传统，结果是在印度现代文学的所有文学形式中，戏剧最不发达。

孟加拉语享有最先受到英语教育和西方学术引进印度的影响之利。作为敏感和感情充沛的民族，孟加拉人全心全意、热情洋溢地对这一影响作出了反应。不过，文学复兴的总格局在所有印度语言中多少相同，各以自己的方式或快或慢地有所反应。其中的大多数，发轫之初的艰苦工作是由基督教传教士完成的，他们帮助准备了散文发展所依赖的基本材料。印度思想因为具有高度洗炼的精神感受力这种潜意识遗产，对于西方思想中自由主义—人道主义传统有着天然的接受力，这就加强了英语教育和英语文学渐进的熏陶作用。同样可以说，印度思想在西方研究方法的激励和进一步武装之下，重新发现了它的梵语遗产的宝贵财富。孟加拉的率先复兴，不仅引起印度各地的仿效，而且唤起改革热忱和对印度命运的新的信念。对整个印度而言，拉姆莫汉·罗伊罗阇、马哈尔希·德本德拉纳特·泰戈尔、盖舒布·金德拉·森、罗摩克利希那·帕拉马汉萨以及后来的斯瓦米·维韦卡南达和室利·奥罗宾多等人的生平和业绩是灵感的源泉。难怪几乎所有印度文学的先驱，同时又是积极的社会改革家和崇高精神境界的人物。

继孟加拉语之后，印度为数众多的语言中可能以马拉提语对新时代精神反应最有力，部分原因在于对昔日马拉塔帝国光荣的怀念强化了它坚定的理性传统，部分原因在于孟买象加尔各答一样提供了一个大都市的现代环境。奠定马拉塔现代文学基础的巨

人中有诗人蓋什沃苏德，小说家胡里·纳拉扬·阿伯代，而阿格尔格尔、提拉克和契普隆卡尔则称得上是散文大师。阿伯代的小说还促进了一些其他语言的小说、特别是毗邻的坎纳达语小说的发展。吉尔洛斯加尔和代沃尔在马拉提语剧作方面的贡献，与吉里斯金德拉在孟加拉语剧作方面的贡献相同。

纳尔默德的诗歌在古吉拉特语中开辟了道路，而高沃滕拉姆的《萨尔索蒂·金德拉》则成为古吉拉特语小说的里程碑。印地语小说不得不面临开辟一条新的宽阔河道的艰难任务，这条河道既要汇合自己的众多支流，又要可以从梵语的广阔水库里源源不断地得到补充。'帕勒登杜'·赫里斯金德拉和马哈维尔普拉萨德·德维韦迪完成了这一事业。

乌尔都语的问题则不同。乌尔都语的语言形式与印地语一样，同出于那种叫克利·波利的共同口语的基本结构；它的规范化在时间上要早得多。在宫廷的庇护下，它曾兴盛一时并取得显著进步，是18世纪流行的最重要的印度语言。但是，它自身丰富茂盛 413 而脱离了在19世纪将国家推向前进的生气勃勃的潮流。正当迈克尔·默图苏登、班基姆和迪纳本图为印度文学披荆斩棘之时，乌尔都语最伟大的诗人加利卜却在创作那虽然很华丽但却充满悲恸之情的抒情诗，使人回想起波斯的玫瑰园的情景，这并不是没有某种意义的。

孟加拉的两个东方邻居，现代阿萨姆语和奥里亚语的发展也姗姗来迟，并以基督教教会有价值的艰苦准备工作为先导。18世纪的阿萨姆内乱频繁、四分五裂，以后被缅甸人占领，直到1827年为英国人兼并。奥里萨也曾被分割，本世纪才恢复完整。这两个地区的知识分子在加尔各答(它长期是东印度主要的教育中心)受教育，把孟加拉文学复兴的影响带了回去。用阿萨姆语的拉格什米甘德·贝杰伯鲁阿与帕德默纳特·戈罕·伯鲁阿和用奥里亚语

的帕吉尔莫汉·塞纳伯迪[①]与拉塔纳特·拉伊分别为其各自领域的先驱。

克什米尔语、旁遮普语和信德语的发展更为缓慢，部分因为政治状况，部分由于乌尔都语在以穆斯林为主的地区的文化魅力。以下开拓者更应当得到荣誉，因为他们在几乎得不到任何利益的情况下，仍高擎起本民族母语的旗帜，他们是：用克什米尔语的马赫朱尔和默斯特·津德·考尔，用旁遮普语的萨尔达尔·布兰·辛格和巴伊·维尔·辛格，还有用信德语的米尔扎·喀利奇·贝格和代万·葛罗马尔。

令人感觉奇怪的是，4种达罗毗荼语言的文学经历比北印度语言更悠久、更丰富，同基督教教会的接触也更早、更密切，但是它们的复兴却相当迟缓。往昔的包袱在印度南部比北部更沉重，而以泰米尔纳杜最为突出。尽管如此，随着时间的推移，这些语言中的首创精神也与时代的脉博产生共振，象其他语言中的文学一样百花盛开。其领导者有：用坎纳达语的肯特纳、'室利'和盖拉沙姆，用马拉亚拉姆语的喀拉拉·沃尔马和琼杜·梅农，用泰米尔语的巴拉蒂和卡尔基，用泰卢固语的维雷夏林格姆和古拉扎德[②]·阿伯·拉奥。值得注意的是，达罗毗荼语系中最年轻的马拉亚拉姆语对新时代的反应，比最古老的泰米尔语更富有生气，后者似乎至今还在过分地怀念着过去。

主流

印度现代文学的发展具有某些特点，有些是世界现代文学所共有的，另外一些则是其与生俱来的特定环境的产物。作家们在

---

① 帕吉尔莫汉·塞纳伯迪（Pakirmohan Senapati），原文误排为Fakirmohan Senapati，译文已改正。——译者

② 古拉扎德(Gurazada)，原文误排为Guruzada，译文已改正。——译者

心态上的某种两分现象便是后者的表现之一：有的作家欢迎新的冲击力，有的则怨恨它——这种两分现象在某些既迷恋过去又憧憬未来的作家的个性中，也可以同样清楚地看到。在各个国家和各个时代总有正统与非正统之间的对抗，但在印度，由于新冲击力等同于外来文化和外国统治，因此两种忠诚精神之间的冲突尤为尖锐。正是强调民主和自我表现的西方思想的冲击，激发起一股不满外国的强加于人的民族主义意识，并在自己的遗产中探寻自尊和自豪的本源。泰戈尔的长篇小说《戈拉》正是对印度复兴的实质的这种内在冲突的最好解释，这种冲突至今犹存，它不仅影响我们的文学，而且影响我们的生活的几乎每个方面。 414

伊希沃尔·金德拉·古普塔(1812—1859)是19世纪第一位杰出的孟加拉语诗人(也是旧传统的最后一位诗人)，他主办的著名的《新闻海》杂志，曾是培养出许多杰出作家的园地，他给前辈诗人们写下了第1批文学传记。他是捍卫民族遗产的勇士，对带有新意的一切事物——无论好坏——都予以尖刻的嘲讽。即使新思想的主要先驱班基姆·金德拉，年老时也愈来愈迷恋往昔。用马拉塔语的提拉克和用泰米尔语的巴拉蒂在其民族自尊方面甚至更加过分，在各种印度语言中都有与他们相对应的人物。

这种对往昔印度的自尊，在强调政治抱负之下渐渐变得更无拘束，并且为民族自由运动提供越来越多的燃料。尽管它起了这样有益的作用，但就其助长过分的、自以为公正善良又歪曲对历史的看法而言，它还是有不健康和反动的一面。甚至圣雄甘地这样心灵纯洁的人，也会受其魅力的影响；竭诚地发表真伪参半的忧郁论调：与英国的联系不仅在经济上，而且在思想上、道德上和精神上毁灭了印度。

另一方面，杰出的学者、历史学家、本人身为19世纪复兴的缔造者之一的罗梅什·金德拉·杜德所提供的证据，很值得回忆；它

记载在1877年出版的他的《孟加拉文学》第1版里。

> 英国人征服孟加拉（印度第1位现代历史学家写道）不仅是一场政治变革，而且引起思想和观念、宗教和社会方面更大的变革。说英国的征服和英国教育会把孟加拉从亚洲的道德环境转变为欧洲的道德环境，我们不可能有比这更好的说法来形容这一伟大变革了。在上一个世纪里影响过欧洲思想的一切伟大事件，也影响了现代孟加拉知识界的形成，无论这种影响多么微弱。美国独立、法国革命、意大利独立战争、历史的教益、英国文学和英国思想的活力与自由、18世纪法国知识分子的巨大成就、德国人在哲学和古代史领域的研究成果——实证主义、功利主义、达尔文主义，所有这一切，影响并造就了现代孟加拉的知识界。过去许多世纪中，在同一程度上对孟加拉人心灵产生效果的一切重要影响：对黑天的信仰，对迦梨女神的信仰，阇多尼耶的传道，对印度教真理和经论神圣性的信念，对各种状态的专制君权绝对的服从，对王室神圣权力和皇亲贵胄天生高贵的确信——所有这一切古代习性和信条，对现代孟加拉知识界施加的影响弱而又弱。因此，对自由、力量和宗法制度，我们的文学在习惯、爱好和情感方面都经历了相应的改变。对古典梵语的爱好让位于对欧洲的爱好。从男女诸神、国王皇后、王子公主的故事，我们懂得了屈尊于低层各界去同情普通市民乃至普通的农民；从赞美匀称的一致，我们屈尊去欣赏个性的力量和自由；从赞美伟人的显赫与荣耀，我们现在转而甘心情愿地欣赏卑贱者的自由与反抗。

415

这因印度受惠于西方而多少溢于言表的感激之词，包含着一种公允分析的核心内容。就此而言，它在1877年对加尔各答城内极为有限的知识分子是适用的，对孟加拉和印度的其他地方却几乎不是如此。然而，正是这为数有限的知识分子，充当了促进19世纪道德和理性高潮的主要先锋。无论如何，这段引文指出了至今仍然起作用的基本趋势，尽管出现了强大的逆向运动发出的、一部分是由这次高潮中产生出来的中坚分子所领导的相反趋势。指

出该书 1895 年再版时作者删去了这段话，也是恰当的。

从 20 世纪初开始，印度文学日益带有政治抱负的色彩，泰米尔语诗人巴拉蒂和孟加拉语诗人迦吉·纳兹鲁尔·伊斯拉姆的歌曲和诗章，都热情洋溢地表达了自己政治上的向往。在中世纪毗湿奴教信徒感情喷发中达到高度强烈的、着迷的印度诗歌的宗教调子，变得愈来愈不明显，为更多尘世的痛苦与渴望所淹没。泰戈尔的《吉檀迦利》便是这一伟大传统的最后作品。今日印度继续有宗教诗歌问世，但基本上不过是空洞地重复以前表达得好得多的宗教诗歌。从此，诗歌的政治内容日益取代虔诚内容，意识形态倾向性日益取代伦理倾向性，挑战与嘲笑日益取代哀怨之调，直至抗议和声明成了今日印度文学的主调。

1913 年泰戈尔获诺贝尔文学奖金之后，他的影响越过了孟加拉的边界，对于从克什米尔的默斯特·津德·考尔到喀拉拉的鸠摩罗恩·厄森在内的全印度同时代作家来说，这种影响一段时间内如果不总是灵感的源泉，也是一种令人振奋的源泉。不过，由于他们多数只是通过英文译本了解泰戈尔，所以受到的影响是肤浅的。使用阿萨姆语、奥里亚语、古吉拉特语和印地语的青年诗人，主要是为了读懂他的原著而不辞辛劳地学习孟加拉语，所以就这些语言来说这种影响更富有成效。印地语现代文学中一股强有力的刺激因素是由尼勒拉、本德和其他人领导的印地语诗歌中的浪漫派，这个浪漫派直接受到它的激励。然而，泰戈尔的主要影响是间接的，因为这种影响给予印度作家以这样的信心，即他们能用自己的母语取得用梵语或者欧洲语言取得的那样的成就。

泰戈尔的影响尽管是这样，但是很快被一个奇异的三位一体——甘地、马克思和弗洛伊德——的影响所超越。虽然严格地说，这 3 位都不是文人，但是他们释放出理性和道义的激情，采用新的思想方法和行为方式深刻影响了全印度青年作家。甘地的影响

416 (限于印度)既广泛又深刻，虽然对某些语言的影响超过对另一些语言的影响(例如，对古吉拉特语和印地语的影响远远超过了对孟加拉语的影响)。甘地改变了印度的形象，使民族理想主义从对往昔无益的奉承转而面对印度的现实——贫穷、饥饿、孤立无助，但是却有着未被开发的具备无穷可能性的潜力。

在此之前，维韦卡南达和泰戈尔都有过同样的说法，但甘地超过了任何其他人，他使印度的这一形象生动而真实，给印度知识分子以新的洞察力，扩大他们的同情心和增添他们想象力的新的方面。印度作家学会不是在古代的巴纳拉斯和马杜赖，而是在加尔各答和孟买的贫民窟、在无数"遍布全国的粪堆"(甘地这样形容印度贫穷、肮脏的村庄)里去发现自己的国家。因此，他对文学中业已出现的趋势即从浪漫主义转向现实主义，从浮夸不实、矫揉造作的"文学"风格转向充满活力和尖锐泼辣的口语，给予强有力的伦理上的激励。圣雄坚持非暴力，坚持个人生活简朴纯洁，触动了印度思想固有的理想主义中易起反应的心弦，所以对创造性的文学起到了间接的启迪作用。他本人所用的散文风格质朴直率，屏弃一切不必要的修饰，对印度文学作品中浮夸的自然倾向是极为有益的矫正。这种影响在甘地写作所使用的古吉拉特语里特别富有成效。在孟加拉语中，干净利落的口语在泰戈尔和普拉马塔·乔杜里的作品中已取得文学的地位。

著名印地语小说家普列姆昌德[①]在一篇自传体文章中，描述他在圣雄的激励下怎样辞去政府职务，居住在一个村子里实地观察生活和从事有关的创作。他后期作为第一流乌尔都语和印地语小说家的生涯，他对普通人、特别是村民的生活充满想象力的见

① 普列姆昌德(Premchand，1880—1936)，印地语小说家，一生创作了15部中篇和长篇小说，约300篇短篇小说，长篇小说《戈丹》(1936年)被誉为反映印度农村的一部史诗。——译者

识，他对这种见识简洁直率的叙述，对许多同时代作家产生了较大影响，并反映了甘地对现代印度文学的影响。其他的著名作家以各自不同的方式对这种影响作出反应，可以提到的有：用印地语的天才的古普塔兄弟梅提利舍兰和西耶拉姆舍兰以及耶嫩德勒·库马尔，用古吉拉特语的加加·加莱尔加尔和乌玛辛格尔·乔希，用马拉提语的马马·瓦雷克尔，用阿萨姆语的尼尔默尼·普肯，用奥里亚语的伽林迪吉尔纳·巴尼格拉希，用孟加拉语的翁诺达维科尔·拉伊，用泰米尔语的巴拉蒂，用马拉亚拉姆语的瓦拉托尔。还有更多用这些语言和其他语言的作家。

在有些作家如坎纳达语诗人本德莱和布德布、古吉拉特语诗人孙达拉姆和贾延特·帕里克中，室利·奥罗宾多的哲学的影响也值得注意。但除了给他们的诗文注入某种神秘主义的激情和坚定他们对印度精神体验的真实性的信念之外，总的说来，它没有给印度文学以任何新趋向或新眼界。

30年代初期马克思主义的涌现是印度和其他许多国家的共同现象。不过，印度文学所受到的感染既不严重，总体上看也无害处。甘地已经以寻找上帝为人民的想象力指出了新的方向，这个上帝不在庙宇里，而在饥肠辘辘的贱民中。这一精神预防注射产生了双重反应：一方面，道义感向左转，激进几乎成为公正；另一方面，阶级仇恨得到缓和，如果不是被变为比较地无关痛痒的话。这就可以解释一位瓦拉托尔[①]式的人物，如何用歌颂抹大拉的马利亚[②]和甘地的那样奔放的热情祈求列宁保佑；普列姆昌德又为何 417

① 瓦拉托尔(Vallthal)，原为古典主义诗人，1915年后发表"画面"一诗，开始转向浪漫主义，到1324年写《文学花束》则表明他走上现实主义道路，以写社会政治生活为主。——译者

② 抹大拉的马利亚(Mary Magdalene)，据《路加福音》，原为妓女，后改恶从善。——译者

被“前进派”①当作印度的高尔基受到欢呼，他自传体遗嘱的结尾却用的是这样肯定的毗湿奴教信徒的信念：没有一片草不按神的旨意抖动。另一方面的例子，是公开声明具有马克思主义倾向的孟加拉语作家的作品（马尼格·本多巴德雅耶②的《傀儡戏的故事》便是极好的证明），他们对在作品中怀着真实的同情和理解去描写资产阶级典型人物并不觉得羞愧。乌尔都语和旁遮普语里的“前进派”作家，是这两种语言的文学里主要有影响的人，他们不大敏感，以天真的热忱沉迷于嘲笑和仇恨。不过，他们以增加少许气魄弥补了这一敏感性的不足。

在孟加拉、喀拉拉和印度其他一些地方，以毛主义的“文化革命”为名目前爆发了阶级仇恨和暴力，以及亵渎和肃清传统文化价值观痕迹的有组织运动，它在文学中产生的影响是为时太近的一种现象，因而无法作出适当的评价。这种反叛和绝望的情绪，在某种程度上是世界范围爆发的一部分。很难预见它在多大程度上结果是持久的或者有活力的文学启迪力量。它的过度行为已引起普遍反感。

弗洛伊德的书象《吠陀》一样，印度作家几乎没有读过；不过正如虔诚之辈引经据典以证明每一项蠢行的正确，这种作家也不乏其人，他们设想以性的气味无处不在来探索人的心灵深处。然而，无论理解得多么幼稚，弗洛伊德的影响却有助于解除在19世纪清教主义环境里成长起来的早期作家所受到的许多束缚。传统的印度教对性的态度是健康的、泰然自若的，正如在犊子氏的名著《欲

① 前进派（Progressives），又称进步主义，印地语文学中的进步思潮，开始于20年代末，盛行于30年代和40年代前半期，主张文学的使命在于争取民族独立和改造社会。——译者

② 马尼格·本多巴德雅耶（Manek Bandyopadhyay，1910—1956），即马尼格·班纳吉（Manik Banerji），孟加拉左翼作家的领袖人物，其他重要作品还有《近郊区》、《帕德玛河上的船夫》和《比黄金还贵》等。

经》里可以看到的那样。即使象中世纪的胜天和维迪亚帕蒂的虔诚诗歌，也非常喜欢用现代正统学术乐于掩饰的色情的象征主义手法。但是，被甘地主义清教热情所强化的维多利亚的英国和梵社的改良主义的影响，给印度意识覆盖了需要科学心理分析的威力加以突破的抑制的情绪。我们已失去真正的本地传统，被迫借助于西方手段。这种手段虽然是"科学的"，却又是很粗糙的，以致于现代人对性的贪婪地盯视如果是隐蔽的，就总是伴随一种罪过意识，如果是厚颜无耻的，则总是伴随一种虚张声势的意识。古代人正当取乐的手段却成了现代人求得病态刺激的源泉。

除马克思主义辩证法和弗洛伊德的种种探索这两股来自国外的非文学影响之外，还有同样的舶来品的文学本身的影响，即在西方普遍流行并获得声望的新形式主义的种种尝试。这些尝试以各种不同的动听的名字与埃兹拉·庞德①、T·S·艾略特②、詹姆斯·乔伊斯③、让-保尔·萨特④等作家联系在一起而闻名。它们主要是在形式和技巧方面，虽然也可能反映重要的心态，却无关于任何特定的信仰或思想意识。一个作家可以在形式上非常大胆但在宗教信仰或政治信仰上却保守甚至反动，或者反之亦然。用孟加拉语的比什努·代和布特代沃·博塞，用印地语的厄杰内耶和舍姆谢尔·巴哈杜尔，用马拉提语的马代卡尔和文达·卡兰迪 418

① 埃兹拉·庞德(Ezra Pound，1885—1972)，美国诗人、评论家，现代意象派诗歌运动的领袖，其主要著作是《长诗》。——译者

② 艾略特(T.S.Eliot，1888—1965)，英国诗人、批评家，1948年获得诺贝尔文学奖，其长诗《荒原》影响极大。——译者

③ 詹姆斯·乔伊斯(James Joyce，1882—1941)，爱尔兰作家，他的3部小说《艺术家青年时代的肖像》、《尤利西斯》和《为芬尼根守灵》均为杰作，其内心独白、意识流的叙述方法与语言技巧均甚精湛。——译者

④ 让-保尔·萨特(Jean-Paul Sartre，1905—1980)，法国作家、哲学家，是法国重要文学流派存在主义的倡导者，其代表作为《恶心》，其文学主张和创作成就对法国文学有重要影响。——译者

卡尔以及许多用印度语言的其他类似人物，形式上具有反对传统惯例的共同热情，但信仰上他们忠于各自的正统观念。

尽管出现过一些任意、莽撞的偏差，但总的说来，这3种外来影响混杂的交互作用对印度文学作品的冲击是健康有益的。它给沾沾自喜的传统态度以迫切需要的猛然一击，这态度长期以来一直倾向于易动感情的虔信并美化过去。这种反叛从孟加拉开始，尽管孟加拉已经是非正统文学形式的发源地，泰戈尔及其同时代作家早已在那里摧毁了“循规守旧的堡垒”。但是对泰戈尔的过分崇拜本身又成为另一种正统，它激起20年代初期以卡洛尔①集团闻名的一些有才华的青年作家宣布了他们的反叛。正如泰戈尔指出的那样，新一代的反叛往往只是莽撞，这些作家很快发现：只要泰戈尔愿意，他随时可以比他们更时髦。尽管如此，他们的叛逆在诗歌和散文中，在吉沃纳南德·达斯、伯勒孟德拉·米特拉、布特代沃·博塞、马尼格·本多巴拉雅耶、苏巴斯·穆科巴德亚伊和其他作家的作品里，仍结出了丰硕的果实。几乎在印度的各种语言中都发生过类似的运动，它在抒情诗和相当于抒情诗的散文——短篇小说——中特别富有成果。当用泰卢固语的维什沃纳特·萨迪耶纳拉扬、用印地语的默赫代维·沃尔马和更多用其他各种语言的作家——这些拥护古老传统的勇士——还在继续坚持时，正是非循规守旧的精神使许多印度现代文学作品丰富多彩。当代文学作品，尤其是诗歌和小说充满生气而多产，质量也属上乘（主要指较成熟的作家的作品），可与印度境外任何地方的同类作品相媲美。

但是诗歌几乎不适合现代工业社会的特征，如果说在印度还有人继续生气勃勃地写出大量的诗来，那部分是因为在这个国度吟诵诗歌的传统十分古老而且根深蒂固，部分是因为诗歌享有某

① 卡洛尔（Kallol），原指印度古代拉贾斯坦地区的吟游诗人。——译者

种独特的声誉，即它是比任何其他体裁都“更纯粹”的文学。即便如此，作为叙事形式的诗歌已不象古代那样流行，并无可奈何地将其荣誉地位让给了长篇和短篇小说；小说是当今最受欢迎，也是培育得最好的文学体裁。在孟加拉，这两种体裁在泰戈尔的笔下都较早地臻于成熟，此后又在比他年轻的同时代作家和后辈手里取得长足的进步。这些人之中，萨拉特·金德拉·查泰吉在孟加拉内外赢得的声誉，如果说没有超过泰戈尔的话，那也与他的相同。维普迪·普尚·班讷吉（他的《巴台尔·邦查利》自改编成电影剧本以来已受到广泛注意）、达拉辛格尔·班讷吉、马尼格·本多巴拉雅耶、瑟迪纳特·帕杜里、‘博诺普尔’、阿金德耶·塞纳古伯德、普拉博德·桑耶尔和许多作家的长篇短篇小说，虽不如此惊人的受欢迎，却都具有高水平。无论论述的是浪漫主义、现实主义或者印象主义，无论探索的是历史、地区、部落或者心理的，也无论是偏向马克思还是偏向弗洛伊德，他们都继续了泰戈尔和萨拉特·金德拉遗留下的人道主义和同情沦落者的传统。 419

在其他印度语言中，运用小说艺术有创造性和熟练的当代名人中可以提到的有：用阿萨姆语的比楞·巴达查里雅和阿卜杜勒·马利克，用古吉拉特语的本纳拉尔·伯代尔和达尔沙克，用印地语的耶嫩德勒·库马尔和耶什巴尔，用坎纳达语的马斯迪和加楞特，用克什米尔语的阿赫德尔·莫希乌丁和苏非派信徒古拉姆·穆罕默德，用马拉亚拉姆语的塔卡什（他的《小虾》已经用几种外文出版）和伯希尔，用马拉提语的康代格尔和迦德基尔，用奥里亚语的摩汉迪兄弟，用旁遮普语的那纳格·辛格和杜格尔，用泰米尔语的米·帕·索马逊达拉姆和加·纳·萨布拉曼耶姆，用泰卢固语的巴比拉朱和帕德马拉朱以及用乌尔都语的吉申·琼代尔和贝迪。这些名字仅仅是作为例证，还有许多作家可以与他们并驾齐驱。他们不仅代表五花八门的技巧和态度，而且反映出创作成就的参差

不齐的水平和各种抵触的倾向。但是，印度是差别悬殊的国度，不仅经济上如此，文化上也如此。

梵语自身的地位是一个合适的例子。由于不再是口语，它被认为是“死的”语言。尽管如此，它不仅是极其重要的语源（除乌尔都语外，几乎所有印度语言都采用它的词汇），而且还是印度作家文学灵感的话的源泉，这样的荣誉只有英语堪与媲美。现代或许还没有一个享有卓越地位的作家（乌尔都语作家除外）不大量地吸收梵语文学和英语文学的资源，虽然有的从一方吸取的多于另一方。象用孟加拉语的苏丁·达塔那样的某些超现代派，确实是梵语和波德莱尔[①]、艾略特的奇异混合，正如罗胡勒·桑克里特亚耶纳[②]式的某些左派是梵语、藏语和马克思的奇异混合一样。撇开梵语在现代印度文学发展中的重要作用不谈，它还继续用作学术研究和创作文学作品的书面语言，每年有大量著作和杂志用梵语出版便可以证明这一点。不仅许多印度现代作家如班吉姆、泰戈尔和萨拉特·金德拉等的作品被译成梵语，而且莎士比亚和歌德的作品也被译成梵语。

英语在印度的地位在某些方面是独特的。一方面，它被怀有极端民族主义感情的人视为以前外国强加的遗物而受到仇视，勉强被容许继续正式地使用；另一方面，在多数大学里、特别是作为现代教育支柱的科学和技术里，它们是高等教育的主要用语，并且是全印度知识分子间的一种联系。贾瓦哈拉尔·尼赫鲁任总理时，同当时印度总统S·拉达克里希南博士相互间只能用英语交

---

① 波德莱尔（Baudelaire，1821—1867），法国诗人，象征派诗歌的先驱，现代主义的创始人之一，奠定其在法国文学史上重要地位的作品是《恶之华》。——译者

② 罗胡勒·桑克里特亚耶纳（Rahula Sankrityayana，1893—1953），印地语作家，学才渊博，著有哲学、政治、历史等各种门类的作品百余种，小说、剧本、传记等也有数十种，其历史小说集《从伏尔加河到恒河》有中文译本。——译者

谈，并用它作为他们的主要书面语言的事实，还有圣雄甘地的选集（在印度政府的主持下）正在用英文出版的事实，这些事实本身便是这种语言作为印度的“联系语言”（引用J·尼赫鲁在印度议会对它的称呼）通用的注释。还可以指出，在印度继续用英语出版的 420
书籍比用任何印度语言出的都多。

但除去用在科学里作为高等教育的语言和“联系语言”的功利价值之外，相当数量的印度作者，包括一些对印度思想有深入研究的杰出思想家例如维韦卡南达、拉纳德、戈卡尔、奥罗宾多和拉达克里希南等，都自愿地用英语作为他们的书面语言，甚至圣雄甘地的大部分著述也用英语。这种现象伴随着印度现代文学一起产生。从19世纪20年代的代罗济奥到今天的R·K·纳拉扬，有一种一些天才的印度人选择用英语写作的延续不断的传统。他们中的许多人，如杜德姐妹多鲁和厄鲁、她们多才多艺的叔父罗梅什·金德拉、马诺莫汉·戈什、萨罗吉妮·奈杜和当代人之中的穆勒克·拉杰·阿南德、拉贾·拉奥、帕巴尼·巴达查里雅，以及其他许多人都赢得盛名。

使用印度诸语言者中早期的一些先驱者在其创作生涯的初期也被吸引去用英语从事写作，部分由于他们的灵感是得自英语文学，部分由于他们希望借此获得更多读者。默图苏登·杜特的第一部叙事诗《被俘的女人》和班基姆·金德拉早期的小说《拉杰莫汉之妻》是典型的例证。他们聪明地及时发现，用自己的语言能创作得最好。从英语中获益甚多并且是英语爱好者的泰戈尔一再强调，不用自己的母语写不出任何伟大作品，他把绝对依靠英语比为使用一副卡嗒作响的拐杖，自己的肢体则因闲置不用而萎缩。他也许过于强调了它的母语方面，因为梵语是否就是迦梨陀娑或者胜天向其母亲咿呀学语时的语言还难以料定。许多用印地语和乌尔都语写作的著名作家——普列姆昌德和伊克巴尔是突出的例子

——不得不放弃作为自己母语的方言，用他们研习得有素养的语言写作。即使今天，仍有大量著名诗人和作家，如用坎纳达语的马斯迪和本德莱，用古吉拉特语的加加·加莱尔加尔、用孟加拉语的翁诺答雄科尔·拉伊和阿布·萨伊德·阿尤布以及用印地语的许多其他人，他们的母语是一种语言，却用他们采用的另一种语言写作获得了成功。

如果不必提到严格意义上的母语的话，那么一个作家所受文化教养和所处文化环境的语言则是他从事创作表达的最好工具，这样说大概更准确。约瑟夫·康纳德和某些本人（或者他们的父辈）从德国、意大利或俄国移民的美国作家的名字，可以用来做有关的例子。因此，轻视选择用英语写作的印度作家不仅是挑剔的，而且是不讲道理的。总之，作家应根据其作品的质量受到评价，而不论他采用的语言。善于观察、具有温和讽刺才能的天才的小说作者R·K·纳拉扬的某些英语小说，就内在的文学价值而言，超过了某些印度语言中当作文学作品的大量平庸之作。另一方面，就创作文学作品而言，不可否认用英语的印度作家根本没有达到用印度语言的某些伟大作家所达到的高度。

421 可悲的是，现代印度文学缺乏很均衡与多方面的发展。文学在诗歌和小说方面的成就，必须与它在戏剧、评论机构和一般文学知识方面的贫乏作对比。尽管印度的生活充满了戏剧性的事件，被小说、电影剧本甚至广播剧所充分地利用，但戏剧本身无论就质量或数量而言都赶不上最优秀的诗歌和小说作品。原因可能在于戏剧不依赖舞台就没有发展的机会。尽管在加尔各答、孟买以及最近在德里做过某些大胆的努力，但在印度城市里几乎没有名副其实的专业舞台。

出版的文学研究和文学评论著作确实不计其数。不幸的是，其中多数是对已经讨论过并被搁置的梵语美学旧事重提时费力

地、令人难以理解地卖弄学问；或者不顾印度生活和传统的环境不加区别地照搬国外的某些原则和主义；或者更糟，不知羞耻地吹捧地区或民族的主张。幸而，尽管有这种迂腐气、爱国虔诚和政治偏向的叫嚷，好的文学作品仍在继续写出。正如这些作品为本身辩护的那样，它们有助于使读者的感觉更敏锐。自泰戈尔以来，少数深谙本国和西方文学传统的、成长中的、明智的评论家勇敢地坚持了健康的态度，他们既不被过去的重负所压倒，也不屈从于最新时髦的魅力。如在人类的共和国里一样，在文学共和国里敏感而训练有素的评论机构及其明智而无畏的活动，是可喜的结果的绝对前提；随着这种活动的日益增多，这种健康倾向的力量将会增长。

战争和独立

几乎动摇现代世界基础的最近这次大战，除加重对暴力的普遍反感和对西方世界"出于人道理由"的日益幻灭之外，对印度文学没有产生什么影响。泰戈尔晚期的诗歌及其最后遗嘱《文明的危机》有力地表明了这一点。印度知识分子处于道德上进退维谷的境地：一方面，不得不对英国在危急时刻的顽强勇气，对在绝境中同残暴的纳粹强盗作战的俄国人和对在日本军国主义铁蹄下呻吟的中国表示同情；另一方面，他们自己的国家却实际处在那个正在反抗他们自己的国土受到军事占领的民族的这种占领之下，苏巴斯·鲍斯领导的印度军队正设法依靠其对立营垒解放祖国。从这种混乱的忠诚观中是不可能产生创作冲动的。

人们曾设想，随着同盟国的胜利以及接着发生的殖民主义在东南亚诸邻国的崩溃、1947年印度获得独立，会带来创作热情的高涨。这种高涨的确曾经出现过，但它不幸很快被淹没在分治，以及分治时残杀无辜和数以百万计的居民背井离乡，还有接踵而至的圣雄甘地被刺杀等事件造成的巨大悲痛之中。这些悲剧事件和

422 巴基斯坦入侵克什米尔以及它最近在孟加拉国采取的行动，确实促使大量言词激烈的作品问世，特别是在最受影响地区的语言（孟加拉语、印地语、克什米尔语、旁遮普语、信德语和乌尔都语）里。但是，言词激烈或充满热情的写作本身并不能产生伟大的文学作品。

历经灾难幸存下来的所有热情与信心，主要被吸引到国家的重建和经济发展的任务里。对一度如此光明的世界一体的信念，很快被大国间的猜疑、角逐和核战争威胁的阴影所遮盖。印度对和平地追求美好生活和非暴力的威力所抱有的信念，接二连三地受到粗暴打击，在孟加拉国和越南的悲剧事件中达到顶点。

如果还没有伟大文学作品从这一系列骚动中诞生，那么就要回忆一下《战争与和平》是在拿破仑入侵俄国半个世纪之后才写成的。同时，印度文学作品今天的数量、涉及范围和题材的多样性胜过了过去任何时候，虽然还看不见那种曾一度成为印度文学里程碑的高峰。作家们正开拓新领域，几乎没有一个文学分支不在或强或弱地进行尝试。由一种印度语译成另一种印度语和从多种外语译成印度语的翻译作品，有助于开阔作家的视野，激起尝试和竞争的欲望。联邦政府和各邦政府日益意识到文学的社会作用，竭尽所能既直接地又通过国立与邦立高等学术机构以及书业托拉斯鼓励好的文学作品。靠版税获得相当不错收入的作家人数迅速增加（20年前这种收入微不足道）。印度的读者市场虽然很有限，但多数语言却有这样广阔的潜力，因为随着贫穷和文盲的减少，出版业得到更好地组织，印度作家可以满怀信心地期望得到象西方先进国家同行所享有的一样的机会。

难以预言伟大的文学作品怎样产生和将在什么时候重新出现。但是，我们可以中肯地说：印度文学的未来充满希望。因为，现代印度文学不是外来植物在自然的荒野里雨后春笋般地发展成长；它是从许多溪流带来的冲积的沉淀而成的古老而肥沃的土壤

里吸取营养的。最近的溪流来自西方，它的肥沃剂是英语。不是说如果没有这一历史的偶然，印度文学就不会结出现代果实。总之，时代精神迟早都会触动印度文学的土壤。风正迅速地刮着，它携带的种子便从世界的一个地区吹到了另一个地区。

第4部分　印度与外部世界

第30章　印度与欧洲的早期接触

H·G·罗林森*

425　一知半解最易使人误入歧途。很难找到一种说法，比关于东西方从未接触的古老说法能更恰当地说明这一点。再没有别的说法显得更不准确了。尽管存在地理的、语言的和种族的障碍，印度与欧洲的交往在历史的长河中却几乎从未间断，并且以一种非凡的方式互有显著影响。印度从来都不是完全孤立的。正如1921年以来的考古发掘所证实，在历史的黎明之前，印度河下游平原就曾存在广泛的铜石文化，这种文化与美索不达米亚和小亚细亚同时代的文化密切相关。[①] 印度河河口与波斯湾之间的商业，到佛陀时代一直没有间断；同时有直接的证据表明，早在公元前975年，地中海东部地区的腓尼基人与印度西部就有早期海上贸易，当时推罗王希兰从红海亚喀巴湾北端的以旬迦别港派出他的舰队（“塔希什船队”），去取运自奥菲尔港口的“象牙、类人猿和孔雀”，

---

* F·威廉博士补充了最后一段和几条脚注，并对本章的整体结构作了小的变动。〔原书编者〕

① 参看莫蒂默·惠勒爵士：《早期的印度和巴基斯坦》，伦敦，1959年版。H·莫德：《早期印度》，斯图加特，1959年版。J·M·卡萨尔：《印度河流域文明及其谜》，巴黎，1969年版与W·A·费尔塞维斯：《古印度之根》，纽约，1971年版。

用以装饰所罗门王的宫廷和寺庙。不管奥菲尔是离孟买不远的古代苏帕拉港，还是阿拉伯半岛东南沿岸尚未考证出的一个海港，输入的这些物品来自印度则是无疑的。交流总会伴随着商业而产生，不仅交流陶器、珠宝和纺织料子的各种艺术主题，而且还交流语言和思想。最早将印度文化与地中海文化联系起来的是腓尼基人，而且这种联系还可以追溯到更远的古代。

接着要提到的是希腊人。入侵旁遮普的雅利安人的语言，他们的文化，他们的社会和宗教传统，都与早期欧洲的印度—日耳曼人的语言、文化、社会和宗教传统十分相似，以致于有理由得出如下结论，即在古代的某个时期他们一定有过密切接触，虽然不必告诫现代读者：语言和文化的一致并非必然表示种族的一致。然而，荷马和吠陀诗歌中所描绘的社会，无疑是相似的。二者都礼拜“上天”诸神：天父神（宙斯，朱比特，迪奥斯），地母神，辽阔天神（翁刺诺斯，伐楼那〔Varuna〕），黎明神（奥罗拉，乌莎斯），太阳神（赫利俄斯，苏利耶）。二者的社会都是家长制的部落社会，由一些松散联合的氏族组成，在其每一族里，王即是该部落之父。荷马和《摩诃婆罗多》所描绘的史诗时代更是酷似的，例如，两部史诗中的武士们都乘战车作战，而不象以后的希腊人或拉杰普特人那样骑马作战，但不论是古希腊人或旁遮普的雅利安人，对于他们曾经联合在一起的那个时代，都没有留下任何的回忆；而再度相逢时，他们如同陌生人。 426

他们是通过波斯取得联系的。伊朗人统治下强大的波斯帝国，从地中海绵亘直到印度河，帝国的子民中既包括希腊人，也包括印度人。希腊与印度的最早接触，估计约在公元前 510 年，那时大流士大帝已推进到远至印度河的河源处，他派了一个希腊雇佣兵名为卡里安达的斯库拉克斯，顺该河而下直达河口。然后取道红海返回。斯库拉克斯走腓尼基人走过的老路，航行持续 2 年半

之久才及时到达阿尔西诺伊即现代苏伊士。希罗多德(公元前484年,大约在乔达摩·佛陀去世的同时,出生于离卡里安达不远的哈利卡纳苏斯城)很可能利用了斯库拉克斯所叙述的冒险经历,告诉人们关于印度的许多情况。他了解当地有两个种族,黑肤色的土著居民和肤色白皙的雅利安人(如后来的一位作家所说,他们"象埃及人一样白")。他还谈到印度河的鳄,旁遮普的酷暑严寒,以及印度人用来缝制衣服、质地超过羊毛的棉花。他首先详细叙述了守卫印度黄金的巨蚁的著名传说。他的记事中还有几则故事,例如愚蠢的希波克利泽的故事(因跳舞失去妻子时他也"不在意"),这些故事可溯源于佛《本生经》。也许更重要的是,他叙述了一个不吃任何有生命的东西而靠黍类谷物为生的宗教教派,这似乎是指的耆那教徒。下一位关于印度的希腊旅行家和作家是提西亚斯,在此后大约一个世纪享有盛名。他在丘纳克瑟战役(公元前401年)中被俘,居留苏萨宫廷达20年之久,在那儿担任阿塔薛西斯·尼芒的医生。令人遗憾的是,提西亚斯不具备希罗多德所具有的治学严谨性。他完全没有批判力,用大量生动的故事掩盖了历史事实的核心。印度这时已完全知道希腊人即爱奥尼亚人(耶槃那人,约那人)的存在,在大流士的铭文中也提到了他们。在整个这一时期,把希腊与印度联系起来的是波斯。印度军队参加了公元前480年对希腊的入侵,希腊的军官和雇佣兵则在帝国各地,包括印度服役。据说,"陆上交通比任何时候都更畅通,或者说,印度与西方之间思想交流的条件比任何时候都更有利。"①

这或许是印度思想影响希腊哲学发展的原因。波斯战争之前那个时期最显著的特征之一,是反对荷马的简单末世学,并探寻对人生意义更深刻的解释。应当说,这些思想起源于与波斯有接触

① 拉普森:《古代印度》,剑桥,1914年版,第87—88页。

的小亚细亚的爱奥尼亚希腊人。希腊哲学之父是米利都的泰勒斯，427
但希腊的形而上学则是由埃利亚学派的色诺芬尼、巴门尼德和芝诺打下基础的，他们以后期吠陀颂诗和《奥义书》一些作者那样的精神，探索作为物质现象基础的唯一实在。接着便是俄耳甫斯运动。我们对方便地归于俄耳甫斯教名义下的复杂而奥秘教义的终极起源一无所知，但了解它的主要特征是：或多或少明显的泛神论，与灵魂比较而言贬低肉体，相信灵魂被束缚于肉体之中，灵魂在寻求摆脱肉体。俄耳甫斯教似乎起源于锡罗斯岛的费利基德（约公元前600年）及其弟子毕达哥拉斯。

毕达哥拉斯在约公元前580年生于国际性的萨莫斯岛，据他的传记作者艾安布利克斯说，他曾漫游各地，研究埃及人、亚述人、甚至婆罗门的奥秘教义。

> ［戈姆珀茨说］作如下假定并不太过分：那个好奇的希腊人，是佛陀、可能也是琐罗亚斯德的同时代人，在那知识迸发的时代，通过波斯的媒介，他已或多或少地获得了关于东方的正确知识。在这一点上必须记住，当毕达哥拉斯还居住在他的爱奥尼亚住宅之时，亚洲的希腊人正处于波斯帝国缔造者居鲁士独一无二的统治下。①

毕达哥拉斯最惊人的学说，是灵魂从肉体到肉体的轮回说。希罗多德将这个学说溯源于埃及。

> ［他说］最先宣布这个看法的是埃及人。这个看法认为灵魂是永生的，即肉体死去之时，它便在动物出生的那一刹那进入其中，然后从一个动物体到另一个动物体，直到在栖息于陆地、水域和大气的一切生物体中轮流一圈，此后才再次进入人体，成为一个新生儿。［他们说］轮回的这整个过程要3000年才能完成。有些希腊作家——早期和晚期的都

① T·戈姆珀茨：《希腊思想家》，伦敦，1901年版，第1卷，第127页。

有——借用了埃及人的这个学说，并把它当作自己的学说提了出来。①

象柏拉图等人一样，希罗多德把一切聪明才智归源于埃及人，这是十分自然的。埃及文明的古老，它高耸的寺庙，以及它严守的宗教秘密仪式，都深深地打动了希腊人的心弦。“未知的东西总以为是宏伟的。”（“Omne ignotum pro magnifico”）令人十分遗憾的是，埃及人是否真的相信轮回却是大可怀疑的；希腊人很可能是被陵墓上描绘俄西里斯审判的绘画引入了迷途，他们未能恰当地理解这些绘画。毕达哥拉斯与其说是受埃及、倒不如说是受印度的影响。毕达哥拉斯的弟子所教的几乎全部宗教、哲学和数学理论，印度在公元前6世纪都已通晓，而且他的弟子象耆那教徒和佛教徒一样，不杀生，不食肉，还认为某些植物例如豆类是禁忌。

灵魂转生论之在希腊，几乎如同它在印度宗教思想中一样起重大作用。毕达哥拉斯和恩培多克勒二人都声称，他们具有对其前世的回忆力。② 在平德尔的许多诗节中提到的灵魂转生论，再补充以羯磨教义，那便是柏拉图哲学的要旨。灵魂永远经由一个“必然的圆圈”运行：它在其历程的一个半圈中犯罪，又在另一个半圈中赎罪。《菲德罗篇》中告诉我们，“返回到选择第2次生命的每个灵魂，对他们的要求将都会称心如意。”但尤其引人注目的是潘菲利亚人厄耳的著名寓言，柏拉图以它作为《共和国》的结尾恰到好处。③ 厄耳目睹游魂在“必然的女儿拉刻西斯”④（人格化的羯

428

① 希罗多德，ii，123；对照西塞罗，托斯卡纳的辩论，i，16。

② 毕达哥拉斯记得曾作为欧福耳波斯参加了特洛亚战争。恩培多克勒往世的化身有“男孩、女孩、灌木、鸟儿和海洋中的多鳞鱼”［戴尔斯：《苏格拉底以前的残篇》（Diels：Frag.）117。］

③ 可参阅商务印书馆1957年再版的《理想国》一书之结尾部分。——译者

④ 拉刻西斯（Lachesis），希腊神话中命运三女神之一，宙斯和忒弥斯之女，掌管命运的盛衰荣辱。——译者

磨)的手下选择他们的下一个化身，俄耳甫斯选择天鹅身，特耳西提斯选择类人猿身，阿伽门农选择鹰身。“同样地，有些畜转为人，彼此互转，不正者转为不驯者，正者转为驯者。”①

注意到印度在大约同时或稍早一些时(约公元前700—500年)曾经历相同的发展阶段，那是十分有意义的。人们不再满足于追求尘世的幸福，和随之而来的耶摩厅堂里永无止境的极乐生活，他们想要以正确的认识达到灵魂的解脱。在诠释吠陀最古老的散文《梵书》和《奥义书》中，首先出现了轮回。这些书中教导的实质是，个人灵魂是由世界灵魂发射出的，它在世俗化身的圆圈上从一个身体转到另一个身体，进入似无休止的循环，时而是神，时而是人，时而是动物，甚至是植物，直到最终被吸收，“象露水之归于海洋”，才会摆脱痛苦和不幸。这就是“解脱”。印度思想家对此还增加了羯磨，即行为的教义。前世行为纯洁的人会转生为婆罗门或刹帝利，而恶人则会转生为“狗、猪或旃陀罗”。正如在俄耳甫斯教中一样，灵魂在其尘世的人生旅程被认为是安琪儿下凡，要以苦行赎她的罪；只是在生死轮回转完一圈时，灵魂才能再得到她失去的天赋。俄耳甫斯教及其后来的发展，与印度的先验哲学充满了相似的内容。印度教哲学把再生归因于不明(avidya)，这就是苏格拉底的“无人愿意犯罪”的说教。柏拉图以洞穴的著名直喻为其《共和国》之七开篇，这使我们想起吠檀多的摩耶即空幻的教义。被束缚于物质中的灵魂热望达到所要求的目的，就象鹿渴望得到沙漠中的幻景水一样。古老的奥义书中那杰出的祈祷诗文。

请引导我从虚幻到真实，

从黑暗到光明，

① 关于柏拉图学说与印度哲学的类似之处，见B·J·乌尔维克：《柏拉图的启示》，伦敦，1920年版。(此处引文可参阅《理想国》第10章第88页，但文句不全相同。)——译者

从死亡到永生，

在柏拉图的《对话集》中能找到多处共鸣。相同之处如此多，罗列它们便显得冗长无味，举一二个例子就足够了。最显著的例子是，俄耳甫斯教的传说说，宇宙是宙斯吞食巨大的"世界卵"之果(Phanes)后在他体内形成的；"世界卵"提供万物的种子。因此，世界便是神躯：天是头，日月是双眼，灵气是心智。同样地，《摩奴法论》第10卷[①]告诉我们，至上神怎样想造一个金胎(梵卵，Brahmanda)，他出生其中成为梵天。这两个传说太相近似当不会是偶然的。色诺芬尼(公元前570年)的教义说，神是永恒的统一体，神的思想遍及并支配宇宙；吠陀后的印度教文献中也经常出现这种说教。恩培多克勒除相信轮回外，还持有许多类似《数论》作者迦比罗的希奇古怪的信条。迦比罗追溯物质世界的演进直到原始物质，这原始物质靠三个质(gunas)即轻(sattva)、动(rajas)、重(tamas)而起作用。恩培多克勒认为，物质由土、水、气和火四种元素组成，靠爱与恨为动力而起作用。

印度教的瓦尔那即阶级，分婆罗门、刹帝利即武士、吠舍即商人和首陀罗；柏拉图《共和国》中的理想政体，分治理者、辅佐者和工匠，[②]这二者的相似也值得注意。苏格拉底建议讲述他们神圣的起源，以便使这个制度永世长存，"否则国家准会灭亡"，这个故事奇妙地很象关于四个阶级源出于普鲁沙(原人)的口、臂、腿和脚的吠陀神话。[③]这些只是偶然的巧合吗？攸西比厄斯留下一个传说，他把这传说归于同时代的著名和声学作家亚里士多色努斯。据传说，某些有学识的印度人实际上曾访问过雅典，并与苏格拉底谈过话。他们请他说明他的哲学目的，他的回答是"探究人世之事"，

① 见中文译本《摩奴法论》第1章，中国社会科学出版社，北京，1986年版。

② B·J·乌尔维克：《柏拉图的启示》，伦敦，1920年版。

③ 《共和国》，卷iii；《梨俱吠陀》，X，90。

这时一个印度人突然笑起来，他问道，“人不首先精通神明，他又怎能了解人世之事呢？”[①] 如果攸西比厄斯的话可信，我们就必须修正关于这两个国家早期交往的许多先入之见。

然而，希腊与印度注定要进行更密切和更直接的接触。古希腊国家的人们在观点上是排他性的，他们认为所有的非希腊人都是野蛮人，因此需要某种大的震动以打破把这些国家与外部世界分开的障碍。亚历山大大帝做了这件事，他只是半个希腊人，但却完全为希腊人的探究精神所激励。在开始进行对东方的著名远征时，他既是探险家，又是征服者。他的幕僚中有许多训练有素的历史学家和科学家。公元前 326 年春，穿过亚洲进军中途的马其顿装甲步兵，进入兴都库什山脉隘道并发觉自己已在富饶的旁遮普平原。亚历山大首先止步于大城市呾叉始罗，东方与西方的文明首次在这儿直接相遇。亚历山大随行人员中的科学家对呾叉始罗特别感兴趣，因为它是印度教的主要学术中心之一，大量的学生—— 430 王公和富裕婆罗门的子弟，常到此地学习“三部吠陀和十八种才艺。”在海达斯佩斯（杰卢姆）河河岸击败印度教王公波鲁斯之后，亚历山大顺印度河而下直到其河口，在一些战略要地建立设防驿站即“殖民地”，然后于公元前 325 年 10 月调头西归。公元前 323 年 6 月，他在巴比伦死于热病。

亚历山大入侵印度的实际影响是微不足道的，因之在古代印度的文献中甚至没有提及此事。亚历山大的印度之战继续留在人们的记忆中，是因为可以追溯到冒名卡利西尼斯[②] 的亚历山大的传奇。在中世纪欧洲和小亚细亚的 30 多种语言中，都有这个传奇

---

① 攸西比厄斯：《福音的准备》xi，3。

② 卡利西尼斯（Callisthenes）（约公元前 360—328），希腊哲学家、历史学家，曾伴随亚历山大东征，因批评其采用东方习俗而遭罪责，下狱死。著有希腊史等，均未存留，后有冒名伪作。——译者

改编的作品。① 印度的这段插曲一直是表现离奇情节的主题，例如，据琼·拉辛的剧本，亚历山大爱上了印度公主克莱奥皮尔。亚历山大死后，他所创建的帝国迅即解体，到公元前317年时，希腊统治的一切痕迹几乎消失殆尽。但是，亚历山大推倒了隔断东西方之间的墙，并且由此而建立的联系再也没有完全消失。

大约在亚历山大去世时，一位新统治者旃陀罗笈多·毛里亚在恒河流域确立了他的统治，并迅速将他的帝国扩展到旁遮普。他的武功显赫，所以在公元前305年塞琉古·尼卡托企图重建其前辈的业绩时被击败，于是乐意同他媾和。印度国王（或王室成员）与希腊公主的联姻，形成并巩固了两国盟约。这是希腊与印度朝廷长期、亲密和卓有成效的交流之始，旃陀罗笈多的儿子频头娑罗、孙子阿育王又继之。西方希腊君主的使节住在孔雀帝国的首都华氏城，这些使节中最重要的是梅伽斯梯尼，他写下了关于孔雀帝国的详细叙述，其中许多内容被保存下来。② 希腊与印度哲学的相似给梅伽斯梯尼以十分深刻的印象。

> 〔他说〕他们的教导在许多方面与希腊人的教导相一致，例如，世界在时间上有始有终，它的形状为球形；作为世界主宰者和缔造者的神贯穿一切。……关于生殖和灵魂，还有许多其他的事情，他们的教导也与希腊的学说相似。他们还象柏拉图一样，编造灵魂永生、在彼世受惩处判决的故事等等。③

梅伽斯梯尼所撰写的叙述，补充了亚历山大的同伴们的早期著作，为希腊世界提供了同时代印度伟大而丰富的文明的鲜明印象。印

---

① G·加里：《中世纪的亚历山大》，剑桥，1956年版。

② R·C·马宗达编辑了这古典记述的英语译本，书名是《关于印度的古典记述》，加尔各答，1960年版。费利克斯·约卡比编辑了德语译本，书名是《希腊历史家的断简残篇》，第3部分C，715号，莱顿，1958年版。

③ 见《剑桥印度史》引述的段落，第1卷，第419—420页。

度与叙利亚朝廷的交往不限于偶尔的礼仪之交。梅伽斯梯尼曾多次出访华氏城。频头娑罗与安提奥卡斯一世保持着令人感到有趣的通信联系。他请后者购买并送给他希腊酒、葡萄干的样品和一个教他辩论的诡辩者。安提奥卡斯回信说，他很高兴遵命送来酒和[431]葡萄干，但遗憾的是，“希腊人认为买卖诡辩者有失体统！”在华氏城，梅伽斯梯尼显然由布拉底的泽马卡斯继任，他以后也曾多次为安提奥卡斯一世出使频头娑罗。叙利亚并不是唯一派使节到孔雀朝廷的希腊人国家；普林尼告诉我们，有一个名叫迪奥尼苏斯的人，是由托勒密·菲拉泽尔弗斯（公元前285—前247）从亚历山大城派出的。阿育王皈依佛教后，首先想到遣使争取邻人改变信仰，邻人有“名叫安提奥卡斯的希腊人之王”，以及另外4位希腊人国王，即埃及的托勒密·菲拉泽尔弗斯，马其顿的安提戈诺斯·戈纳塔斯，昔兰尼的马格斯（托勒密的异母兄弟），伊庇鲁斯（即科林斯）的亚历山大。身披黄袈裟、虔信佛法的信使是否确曾到过马其顿或伊庇鲁斯，人们可能认为是有疑问的，但假定他们曾远至亚历山大城和安条克，却是有道理的。阿育王的目的是不仅传播佛教，而且要确立“世界和平”，并防止类似羯陵伽大屠杀那样的悲剧重演，他正是由于那次大屠杀而皈依佛门的。①

同时，叙利亚与印度之间正从事繁荣的贸易。斯特拉波告诉我们，印度货物顺乌浒河而下，经由里海和黑海运抵欧洲。这些货物的运送，无疑是沿华氏城至呾叉始罗的王道，走从呾叉始罗到缚喝的老路。鉴于阿育王的帝国延伸已远至喀布尔以西，做到这一点便较为容易；而且经过这荒凉之地的商路，相对而言也是安全的。钱币证据表明，在历史平静时期边境两侧的人们生活繁忙，希

① 关于阿育王的新近著作之中可参见P·H·L·埃格蒙特：《阿输迦·毛里亚统治编年记》，莱顿，1956年版。R·塔巴尔：《阿育王与孔雀王朝的衰落》，牛津，1961年版。

腊和印度的商人一直来来往往，购销两旺。①

随着公元前232年阿育王之死，外界与华氏城的密切接触似乎突然中断。不过，公元前250年宣告独立的亚历山大在大夏殖民地的希腊人后裔，这时越过了兴都库什山脉山隘并定居在旁遮普。印度—大夏人最伟大的统治者是米兰德(约公元前150年)，其都城为萨加拉(?锡亚尔科特)，有一个时期他曾征服孔雀帝国的大部分地区。大夏—希腊人被称为"古代果阿人"。到这时他们已完全印度化，米兰德还改信了当时流行的佛教。他的皈依记载在那部著名的著作——《弥兰陀问经》之中，这部经书是用巴利文写的柏拉图式的对话，圣人比丘那先在书中起苏格拉底的作用。旁遮普的大夏—希腊人统治者的钱币，再现了他们的这一历史。早期发行的硬币很美，但成色渐差，币面上刻写的两种文字述说着它自己的故事。十分奇怪的是，除了呾叉始罗的赫利奥多洛（摩诃罗阇安提阿尔西达派给国王巴伽巴陀罗的使节)，在中央邦的贝斯纳加尔所竖立的圆柱外，希腊人在印度并没有留下别的纪念物。这圆柱记载着赫利奥多洛是毗湿奴神的信徒，这个事实表明希腊人接受其邻邦的宗教是多么快。② 塞种人和安息人的一些王公继承了大夏希腊人，据说使徒托马斯的殉难，正是在他们的一个宫廷里。《朱达斯·托马斯行传》有叙利亚文、希腊文和拉丁文几种译本，它显然是以历史事实的核心为依据的，并且一些人物和地方的专名均已被辨识。冈多法内斯被认为是加斯帕——向初生基督朝圣的东方3大博士之第1人。③

约公元48年，中亚的游牧部落月氏人即贵霜人取代了这些部

① 《剑桥印度史》第1卷，第432页以下各页。

② 拉普森:《古代印度》，第134、156页。

③ 《剑桥印度史》第1卷，第687页提供了托马斯和冈多法内斯传说的完整书目提要。还见V·A·史密斯:《早期印度史》(第4版)第200页。J·F·法卡哈尔在《约翰·莱兰兹图书馆公报》1926—7年上发表的文章。

落。贵霜帝国在迦腻色伽统治下达到顶峰，他似乎是在约公元120年继承王位的，但这个年代至今仍争论不休。他定都自沙瓦，但其辽阔帝国的扩展向西远至喀布尔，向北远至疏勒。迦腻色伽改信了佛教，但他的钱币上却是袄教、印度教、希腊和佛教诸神奇异的荟萃，这表明了他的版图具有国际性质，是中亚商路交汇处名符其实的一个"大杂烩"。钱币上所绘诸神中有赫利俄斯、塞勒涅以及着希腊装的佛陀。迦腻色伽雇佣希腊的工人和银匠，在白沙瓦附近沙吉-基-代里土丘发现的舍利匣上，有一刻佉卢文的题词，大意是：它是"迦腻色伽的精舍监工阿盖西拉斯"所作。呾叉始罗的出土文物展示出大量塞种人和贵霜人时期的美丽古玩，表明了希腊人在这里的强大影响。一些中楣用科林斯式柱装饰。在贵霜人的统治下，所谓犍陀罗雕刻学派的这种奇异混合作品兴旺发达。对在一个长期内以不同材料从事制作的、不同国籍的许多工匠，用"学派"一词或许并不正确，但他们最显著的成就是用古希腊艺术风格的方法表现佛陀一生的情景，尤其是刻画大师本人。直到那时，佛教徒们仍一直满足于用传统的象征表现佛陀；可能正是犍陀罗的印度—希腊工匠逐渐形成了被认可为今日整个佛教界的规范佛像。[①]借助伊朗、希腊、印度和中国的渊源，一种世界文化便沿着中亚的商路而萌发，其中心是现代塔里木河与和田河之间的沙漠。

同时，罗马帝国统治下的和平正促进中近东世界文化的发展，旧的种族和语言的偏见在这里正迅速消失。塞涅卡说："Videtis gentes populosque mutasse sedes. Quid sibi volunt in mediis barbarorum regionibus, Graecae artes? Quid inter Indos Persasque Macedonicus sermo?··· Atheniensis in Asia turba est."[②]在安条克、巴尔米拉和亚历山大城，印度和希腊的商人和文 433

① 这是有争议的。A·K·库马拉斯瓦米争辩道，佛像起源于马土腊，完全不依赖犍陀罗。

② 塞涅卡的拉丁文作品vi章释义如下："一些部落和民族整个地改变了他们的住

人自由集会，交流思想。塞琉西王朝的古都安条克，是商队的巨大聚散中心，一些商队来自苏伊士湾，另一些商队来自幼发拉底河源地带；它的集市和市场仅次于亚历山大城，挤满了来自世界各地的人群。来自纳尔马达河口巴利加扎（布罗奇）[①] 的游客，或许走陆路溯幼发拉底河而上，然后穿过沙漠到安条克；南印度和锡兰来的游客，会更喜欢走经亚丁和红海的路。巴尔米拉即荒原中所罗门兴建的泰德穆尔，[②] 位于红海贝勒尼斯大港与幼发拉底河塔卜萨库斯之间沙漠中途的绿洲上，从它取代竞争对手彼得拉到它被罗马人毁掉期间（公元 130—273 年），曾享有短暂而灿烂的繁荣时期。

贵霜人特别急于与罗马和睦相处，罗马的东部边境是幼发拉底河，距贵霜人的西部边界不到 600 英里。贵霜钱币以引人注目的方式说明了二者的密切交往。这些钱币仿效同时代罗马诸帝的钱币。贵霜金币的重量和成色都与罗马的奥瑞金币（aurei）相同。据一处铭文说，贵霜国王迦腻色伽二世也曾使用凯撒的称号，这似乎是可能的。

印度的许多罗阇不时派出一些使节，这说明了罗马与印度的关系友好而亲密。斯特拉波称之为潘迪翁（也许是一位南印度潘迪亚王朝的国王）的印度国王，派出的使节之一，于公元前 25 年离开巴利加扎， 4 年后在萨莫斯会见奥古斯都。研究伊丽莎白时代的游客行程记录发现，这次旅行占用这么长时间似乎并不奇怪：人们不得不在停留的地方等很长时间，以待组或商队，安排护送。使节们带给奥古斯都各种希奇古怪的礼品，包括虎、一条蟒蛇和用脚趾

处。在野蛮人的地区中，他们为什么需要希腊艺术？在印度人和波斯人中为什么说马其顿语？……在亚洲有许多雅典人。”塞涅卡的洛布版本用urbes（城市）代替罗林森教授所用版本中的artes（艺术）。［原书编者］

① 梵文作Bhrigukacoha。

② 泰德穆尔（Tadmor），可能是塔马尔（Tamar）之误，后者在巴勒斯坦。——译者

弯弓射箭的无臂少年。使团的领导人是个名叫扎马诺切加斯的僧侣，他带有一封用希腊文写在仿羊皮纸上的信，向皇帝建议结成联盟，并给罗马子民在他的整个疆域里自由通行权。象陪伴亚历山大大帝到巴比伦的僧侣加拉诺斯一样，扎马诺切加斯也是在火葬堆上自焚而死的。由此或许可以得出结论说，他是一个耆那教徒，因为耆那教徒把自愿牺牲看作是值得称赞的行为。据斯特拉波说，他的墓志铭如下："这儿埋葬着扎马诺切加斯，来自巴戈萨的一个印度人，他按照本国的习俗使自己得到永生。"① 贵霜国王伽德皮塞斯二世或许派出了另一个印度使团，于公元 99 年赴罗马去祝贺图拉真登基。图拉真盛情款待他的印度客人，把他们安排在剧院的元老席上观看演出。从马可·安东尼时代到查士丁尼时代，即从公元前 30 年到公元 550 年，贵霜人或掌握印度河流域及犍陀罗的其他王朝，作为反对安息人和萨珊人的盟友在政治上很重要，作为东西方一条主要商路的控制者在商业上也很重要，这就使得他们的友谊对罗马具有重大的价值。 434

同时，亚历山大城大商业中心与马拉巴尔沿海岸之间正贸易兴旺。如我们之所知，地中海从远古时代起就需要南印度的产品，亚历山大城作为东方货物的交易中心，便取代了腓尼基人古老的推罗和西顿诸港。鉴于在约公元 50 年发现存在季风，从亚丁到马拉巴尔的穆济里斯（克兰甘诺尔）大港，船只可以直接穿过印度洋，而不是沿着海岸航行。这便极大地缩短了距离，使从意大利到印度的航程可以在 16 周完成。② 要是我们想到，直到 1838 年陆路开通，到印度的旅行者仍需费时 5—8 个月，那就会认识到这件事的重要性。较之于直到 19 世纪中叶的任何时候，公元 1 世纪时印度就

---

① 斯特拉波：《地理志》，xv，73。

② 普林尼（《自然史》vi，22。）告诉我们，克劳狄统治时，安尼·普洛卡穆斯的一艘税务船，乘季风以 15 天时间走完从亚丁至锡兰全程。这一航程通常需时约为 40 天。

更接近欧洲了。

大约在尼禄时代，亚历山大城的1位船长所写的有趣的小册子《红海漫游记》，叙述了下红海以下，及从印度河河口到恒河河口绕印度沿岸的航行。普林尼抱怨东方的奢侈品“吸尽”了罗马的“财富”，他估计其数额超过了100万英镑，① 并对两国“由于贪得无厌而接近”表示遗憾。根据在南印度发现的大量罗马钱币和泰米尔作者的资料，在克兰甘诺尔即穆济里斯（这里据说曾有一座罗马寺庙）、马杜赖、卡维里河河口的普加尔等地，很可能有过罗马人的侨居地。在印度东海岸本地治里以南的阿里卡梅杜，发现了一个小海港有许多阿雷廷的陶器碎片和与罗马西部有接触的其他证据。② 一位泰米尔诗人赞道：“兴旺的穆西里城，耶槃那人美丽的大船在这儿溅起贝里亚尔的河水，带着黄金而来，又满载着胡椒而归。”这些侨居地，无疑类似于17世纪和18世纪在苏拉特及印度沿海岸其他地方的欧洲人商馆，侨居者可能是叙利亚和埃及的土著居民。看来一些泰米尔国王也雇有罗马雇佣兵——“不说话的蔑

435 戾车”即野蛮人。《漫游记》提到输入希腊少女作印度人的妻妾。旃陀罗笈多的卫兵亚马孙女战士很可能是希腊人。印度君主雇外籍保镖以预防谋杀，这样的事并不少见。

公元1世纪的亚历山大城，是帝国的第2大都会。她的全盛时期一定很象处于繁荣顶峰的威尼斯。古代世界的半数商船泊在她的码头区，来自四面八方的学者在博物馆集会和讨论，并使用她那些大图书馆里的丰富藏书。亚历山大里亚人本质上是世界性的，

---

① 本章作者20世纪30年代是这样写的。原始资料（《自然史》vii，41.）如下：“据最低估计，印度、中国和（阿拉伯）半岛每年从我们的帝国赚取1亿塞斯特克斯（sesterces）——这是奢侈品和妇女们所花掉的我国的钱数。”不清楚的是，普林尼认为印度吸取了这一数目中的多少钱。塞斯特克斯是一种大青铜币。[原书编者]

② 莫蒂默·惠勒爵士：《罗马与印度、巴基斯坦和阿富汗在考古学方面发现的联系》，提交给D·G·S·克罗福德的论文集，W·F·格林斯编，伦敦，1951年版。

他们一点儿都不轻视希腊古城邦国家的"野蛮人"，而且大部分居民象雅典人一样，"除了耳闻或口述一些新鲜事之外，便无所事事地虚耗人生"。来自巴利加扎的佛僧，象圣徒保罗在雅典阿雷乌泊果斯①中所做的一样，也会得到同样聚精会神的发言机会，用语是古希腊语——从地中海东部地区到印度河流域的混合语。《弥兰陀问经》提到，亚历山大城是印度商人经常去的地方之一。在图拉真统治时，迪奥·赫里索斯托姆曾对亚历山大城的听众演讲说，"在你们中我不仅见到希腊人和意大利人、叙利亚人，利比亚人和奇里乞亚人，以及居住在更远处的埃塞俄比亚人和阿拉伯人，而且见到大夏人、西徐亚人、波斯人和一些印度人，他们是观众，一直住在此地。"②

这些印度居民一定是从西海岸的某海港，或许是巴利加扎或穆济里斯来到亚历山大城的。巴利加扎是波斯湾船只经常停靠的主要港口。有一条公路从巴利加扎通到几条道路交汇处的乌贾因，再从乌贾因经毗迪萨、巴尔胡特、憍赏弥和钵罗耶伽到华氏城。华氏城与瞻波——恒河上停泊开往锡兰、黄金半岛和远东的商船的一个港口——相连。定居亚历山大城的商人也许主要是耆那教徒或佛教徒，因为种姓规则先是劝阻、后来又禁止正统印度教徒穿越黑水。《本生经》中到处都提到佛教商人，提到他们远航异国的冒险。因此，亚历山大城的作家一般而言更了解佛教徒，而不是印度任何其他教派的教徒。

在小亚细亚和埃及使用希腊语言的学校中，印度哲学正获得日益增长的声望。那位著名的从事奇迹活动的人即蒂厄纳的阿波罗尼埃斯（约公元 50），曾去呾叉始罗，在婆罗门导师指导下学习。巴比伦人、著名的诺斯替教派导师巴德萨内斯，从印度使团了解到

① 阿雷乌泊果斯（Areopagus），为雅典的贵族会议。——译者

② 《演说》xxii。麦克林德尔：《古代印度》，第 177 页。

印度的许多希奇古怪事情，该使团于埃拉贾巴卢斯统治时期（公元 218—222 ）来到叙利亚。巴德萨内斯散失的著作，为后来的作家大量引用，而且显然受到极大尊敬。关于印度婆罗门、佛教徒以及他们的教规戒律和生活方式，巴德萨内斯均知之甚多。他翔实地叙述了在一座佛寺中的生活，以及对西印度一座石窟寺（内有一尊雌雄同体的湿婆神像）的访问。[①] 新柏拉图学派的创立者普罗提诺 436 急想受印度哲学的教育，于是随同戈迪安于公元 242 年远征波斯国王沙普尔，希望这会使他与能帮他的人进行个人接触。新柏拉图学说与吠檀多和瑜伽体系非常类似。普罗提诺叙述个人灵魂被世界灵魂吸收的用语，具有典型的印度味儿："纯洁的、失去了对肉体吸引力的灵魂，就不再依赖身体了。灵魂这样分离之后就会进入神与实在的境界。"新柏拉图学说与佛教也有许多联系之处，尤其是告诫要戒牺牲和戒肉食。

亚历山大城的克莱门特（公元 150—218 ）熟知佛教，曾反复提到该城有佛教徒，并声称"希腊人从野蛮人那儿窃得了他们的哲学"。他是提到佛陀名称的第 1 位希腊作家。他说，"信奉玻塔（Boutta）箴言的一些印度人，因过于尊崇而将他拔高成神。"[②] 他知道佛教徒相信轮回，并且"礼拜他们认为其下面埋葬着一些圣骨的金字塔（卒塔婆）"。这些事实也许有助于理解，福音故事与后期佛教著作如《神通游戏》中叙述的佛陀生活出奇地相似。这些相似之处有：佛陀奇迹般地投胎和诞生；出生地上空的星，佛教的西面[③]、年长的阿西多的预言；魔罗的诱惑；有包括"心爱的弟子"阿

① 斯陀比：《物理学》，i，56，麦克林德尔前引书，第 172—173 页。

② 《基质》，i，15。麦克林德尔从其他提到佛陀的亚历山大城神学学者处引用了其他几段，说明到公元 3 世纪时，亚历山大城的人一定很熟悉佛陀及其教导（《古代印度》，第 184 页以下各页）。"摩耶王后纯洁怀胎"的故事给他们以深刻印象。

③ 西面（Simeon），见到婴儿耶稣并作出预言与祝福的虔诚者之名。见《路加福音》第 2 章 25—32 。——译者

难在内的 12 弟子；以及佛陀不承认证明他成佛的一些奇迹。

更令人吃惊的是，佛教和基督教的寓言和奇迹也有许多相似之处。例如，在《本生经》190 中可以读到这样的故事：虔诚弟子在完全信仰佛时能在水面上行走，一旦忘我状态减退便开始下沉。他到达时师尊问他过得如何，他答道，"哦，先生，我如此全神贯注地想着佛陀，以致在河面上行走时如同陆地！"正如马克斯·缪勒所说①，仅仅在水面上行走只是普通故事；但靠信仰行走，失去信仰便下沉，就只能用某些历史联系和移情作用来说明。《本生经》要比《福音》早几个世纪。《本生经》78 中，佛陀把放在他的乞食钵中的一个饼分给 500 弟兄吃，这个饼是那么大，以致于吃后剩下的还不得不放弃。在后期佛教著作《妙法莲花经》中，有个十分类似"忏悔的罪人"的寓言。

在这个时期，

> 在亚洲和埃及的学院和市场，初生的基督教碰上成熟的佛教，同时这两种宗教都受到周围各种形式的异教的影响，受到表现多神论形式的无数艺术作品的影响。古代波斯的宗教有助于激发人类思想，它受到改善国际交通设施以及竞争的文明不停冲突的激励。② 437

念珠、尊敬遗骨和形式夸张的禁欲，是亚历山大城基督教的一些显著特征，其渊源或许可以追溯到印度。1842 年法国传教士、旅行家于克和加贝访问拉萨，他们对天主教与喇嘛教的仪式十分类似深感震惊。

> 权杖、僧帽和十字褡，红衣主教的长袍，……祷告时的双唱诗班，圣歌，驱邪除魔，五链香炉，喇嘛将右手伸到信徒的头上以赐福，念珠，教士

① "巧合"一文，见《最新论文集》，第 1 集（1901 年），第 250 页。《基弗德演讲集》（1890 年），ii，390。

② V·A·史密斯：《牛津印度史》，第 134 页。

的独身及其与世隔绝，崇拜圣者，斋戒，列队行进，连祷，圣水——这些就是佛教徒所具有的与我们相联系之处。

马克斯·缪勒将其渊源追溯到公元635—841年间西藏僧侣与景教僧侣在中国的接触，然后二者均遭镇压。在著名的兴福寺里他们实际上是合作的。

当不同信仰的结合在亚历山大城特别盛行时，诺斯替教便是熔合基督教、柏拉图学说和东方思想的深思熟虑的一次努力。诺斯替教被说成是"披着古希腊外衣的东方教派"。诺斯替派的伟大教士巴西利德(希腊化的埃及人，是哈德良〔公元117—138〕的同时代人)，肯定是从东方贤哲借来他的哲学，并以巧妙的形式编制成基督教的框架。他象佛陀一样是悲观主义者。"痛苦和忧虑是人事中与生俱来的。"关于上帝为什么让他的圣徒受苦受难的原因，他作了著名的阐释，那阐释根据的显然是佛教的羯磨教义。克莱门特说，"巴西利德的学说，是灵魂以前在彼世造孽，今世它就要忍受惩罚，被选定者享有烈士英名，余下者则以适当的惩治予以净化。"巴西利德坚定地相信轮回，曾引述例如《约翰福音》9：2、《罗马书》7：9等经文以支持这个学说。巴西利德的人品学说也与佛教密切相关。灵魂无品质，但感情象佛教的蕴一样，作为附属品或"寄生物"依附于灵魂。上帝是不可知的，几乎非实在的，耶稣的神体只是在死时才进入涅槃。①

历经沧桑之后，亚历山大城作为学术中心于公元642年结束。但阿拉伯人并非只是文化艺术的破坏者，一些学校又在巴格达、开罗和科尔多瓦兴起，这些学校可与被他们废弃的繁荣文明相匹敌。巴格达建于公元762年，占据印度与欧洲之间陆路上的主导位置，希腊和印度的商人常到此地。阿拔斯王朝象萨珊王朝一样是文学

① "佛教的诺斯替教义"，J·肯尼迪作，载于《皇家亚洲学会会刊》，1902年。

的伟大赞助者，将一些外国作品译成了阿拉伯文。到公元1258年被蒙古人所毁为止，巴格达一直是东西方文化交流的中心。在黑暗时代，正是阿拉伯人才使知识火炬熊熊燃烧，其时罗马已经覆亡，欧洲仍陷入野蛮状态。阿拉伯人少有本地文化，他们借来的许多知识源出于印度或希腊。然而，阿拉伯语的广泛扩散，使这种语言成了从亚洲至欧洲思想传播的杰出媒介。阿拉伯旅行家和学者如比鲁尼，受到印度教文明的强烈吸引，并将其传达到西方。在这方面比鲁尼尤其重要。他出生于公元973年，曾随伺加兹尼的苏丹马茂德去印度，学习梵文，读印度教经典《往世书》和《薄伽梵歌》。据说他通晓"天文学、数学、年代学、数理地理志、物理学、化学和矿物学"。 438

一个令人奇怪的后果是，印度最初借自西方的许多思想，又穿着阿拉伯的装束返回到欧洲。阿拉伯的天文学、数学和医学提供了3个典型例子。① 印度天文学家直率地承认十分感谢亚历山大城。一部主要的梵文天文学著作是《罗马伽悉昙多》即《罗马手册》。另一部《保利莎悉昙多》，根据的是亚历山大城的保罗的著作（公元378年）。黄道带符号和其他一些天文学术语的梵文名称，都有希腊语源。这些梵文论著后来译成了阿拉伯文，又从阿拉伯文译成了拉丁文。印度数学也有许多类似情况，鉴于太专门故此处不论。阇罗伽和妙闻的医学著作，可能多少受到希波克拉底和盖伦的影响。如果象通常所说的那样，阇罗伽是迦腻色伽的宫廷医生，那也是容易解释的。他们对阿拉伯的一些医学著作家如阿维森纳有影响；这些医学著作家作品的拉丁文译本，是中世纪欧洲标准的权威之作。国际象棋从印度经由阿拉伯人到达欧洲，或许在十字军远征之时。梵文小说家波那在约公元625年最先提

① 见麦克唐奈：《印度的过去》，第175—193页。

到它，其梵文名叫查图兰加，意为印度军队的“四兵”①；其波斯文名叫沙特兰杰。它的许多术语如“将死”（shah mat，王已死去）、“车”（rukh）都出自波斯语。

东方是寓言和一些最古老的民间故事的发源地，它们已渗入欧洲文学的结构中，其起源可以追溯到印度的那些大故事集——佛教的《本生经》，《五卷书》和《益世嘉言集》。② 这些故事中有些在很早时已传到西方。所罗门断案的故事是一个极好的例子。据佛教的说法，二妇女奉命试以全力相互从对方拉开一个孩子，那孩子大哭时一妇女立即住手，聪明的法官于是把孩子判给她，因为她是真正的母亲。③ 不必奇怪，这故事可能随奥菲尔的象牙、猿和孔雀一道来到犹地亚。这些民间故事中有许多是会讲话的兽类故事，并 439 出现在巴尔胡特和山奇以及后期犍陀罗的佛教雕刻作品上。这些故事开始到达小亚细亚的时间，最早可以上溯到公元前6世纪，而最早的希腊文本则被认为是伊索所作，据说他住在吕底亚的克罗伊索斯的王宫。如我们之所知，希罗多德也写过其中的一些故事。在柏拉图的《克拉底鲁篇》（411A）中，提到披着狮皮的驴的寓言。“伊索”的寓言集，拉丁文本是提比略时代的菲德勒斯翻译的，希腊文本是约公元200年亚历山大城的巴布里乌斯翻译的。

古代印度故事集中最著名的一部，是《鹦鹉故事七十则》（Sukasaptati）。这本书曾多次译成波斯文，书名是《鹦鹉书》（Tutinameh）。许多印度故事通过它传入欧洲，闻名于世的或许是欺骗性考验的故事，戈特弗里德·冯·施特拉斯堡在《特里斯丹

---

① “四兵”（chaturanga），古代印度军队一般分为4部分，即四兵：象兵、车兵、骑兵和步兵。——译者

② 见马克斯·缪勒：“论寓言的移徙”，载于《一个德国人的拙作集》，iv，412。《论文选》，i，500。

③ 里斯·大卫：《佛本生故事》，i，xiii，xliv。

和绮瑟》中使之闻名于世。① 许多印度故事主题传到中世纪欧洲通过的另一渊源是《天方夜谭》。约公元950年，在巴士拉写作的"阿拉伯的希罗多德"马苏迪说过，这部大集子包括波斯、希腊和印度故事，它无疑首先是在巴格达编成的，也许是在哈伦·拉希德统治后不久，所以许多故事都间接提到了他。最负盛名的水手辛巴德的故事源出于印度，所以故事中多处与印度有关联。② 经《天方夜谭》传到欧洲的著名故事之一，是乌木马的故事，它出现在乔叟的《乡绅的故事》中。③ 另一部印度寓言集《五卷书》，按萨珊王阿努什万之令，于公元6世纪整理并译成巴列维文，又按哈里发曼苏尔（公元753—784）之令，从巴列维文译成阿拉伯文。其阿拉伯文和叙利亚文书名《卡里来和笛木乃》，显然起源于二只豺的名字卡拉塔卡和达马纳卡，这二只豺在书中起主要作用。这些故事译成了波斯文、叙利亚文、拉丁文、希伯来文和西班牙文。1481年成书的德文本是最早排印的书之一。下一个世纪它译成了意大利文，《普鲁塔克》的译者托马斯·诺思爵士又从意大利文译成了英文，莎士比亚也许知道了这个本子。在欧洲它以《比尔拜的寓言》而著称，比尔拜或许是在寓言中起主要作用的一个聪明的婆罗门"智慧大师"维迪亚帕蒂的讹误。拉·封丹也利用过"印度圣人比尔拜"的寓言。

寓言中起主要作用的鸟兽（狮、豺、象和孔雀）大都是印度的物种，这个事实说明，这些寓言最初是从东方传到西方的，而不是相反。在欧洲的文本中，豺变为狐；狮豺关系是自然的关系，狮狐关

① 麦克唐奈：《印度的过去》，第128页。

② 同上，第129页。麦克唐奈确信，《天方夜谭》最初是一位波斯诗人模仿印度原型编写的。它的结构和许多故事都源出于印度。

③ 伯顿说，乌木马的故事源出于印度故事《木制金翅鸟》。它从印度经波斯、埃及和西班牙到法国（le cheval de Fust），然后传到乔叟耳中。

440 系则不是。在寓言流传时动物物种的改变很有启发性。以著名的威尔士故事《卢埃林和吉勒特》为例：父亲回到家里，受到猎犬的欢迎，那犬是他留下来保护襁褓中的女儿的。犬爪满是鲜血，他以为是犬害了孩子便宰了它。后来他看见孩子安全而舒适地睡在摇篮里，她的旁边有一只死狼。在《五卷书》的原故事中，獴和眼镜蛇分别扮演犬和狼的角色。还有，在拉·封丹的寓言里，一个头顶一桶牛奶（在一些文本中为一篮鸡蛋）的女孩，正盘算如何花她卖东西的收益、构筑着她的"空中楼阁"，她太全神贯注了，终于把头上顶的东西掉下来。在原故事里，一个其乞食钵中盛满米饭的婆罗门，正梦想着发生饥荒时卖掉它得利；他在睡眠中踢翻了钵，也泼掉了钵中食物。拉迪亚德·吉卜林的《林莽之书》，以令人高兴的方式给读者重现了野兽故事。

在格林和汉斯·安徒生的故事中，可以看到关于魔镜、七种靴、杰克与豆茎和幸运的钱包等许多的欧洲神话故事，这些故事的渊源都可以追溯到印度。其中的许多故事，可以在《古罗马人记事》、《十日谭》和乔叟的《坎特伯雷故事集》中找到。"免罪符出售者的故事"最终源出于《韦陀珀本生》的故事。巴拉亚姆和约塞法特的著名故事，提供了故事流传最有趣的例子。① 这是年轻的基督教王公约塞法特的启蒙史，他为所见到的各种痛苦情景而激动不已，于是退隐并成为苦行者。它是公元8世纪大马士革的约翰用希腊文写成的，在哈里发曼苏尔的王宫里从希腊文译成阿拉伯文，然后又从阿拉伯文译成许多欧洲文字。它在中世纪极受大众喜爱，到16世纪时，约塞法特实际上已变成基督教圣人！这是极为有趣的，因为

① 该文本及译本保存在洛布经典丛书中，见马克斯·缪勒：《论文选》，i，500。F·雅可布：《巴拉亚姆和约塞法特》（1896年）。E·库恩：《巴拉亚姆和约塞法特》，巴伐利亚州科学研究院论文集，慕尼黑，1894年版。H·佩里（Pflaum）在《萨拉曼卡学报》第14卷，3号（萨拉曼卡，1959年）中提供了有关这个题目的广泛的书目提要。

现在很明显，约塞法特就是菩萨，这故事只不过或多或少是乔达摩·佛陀的出家，正如在《神通游戏》中所叙述的。它只是增添了一些寓言色彩。其中之一是“三个首饰盒的故事”，莎士比亚将它用于《威尼斯商人》一剧中。《威尼斯商人》中的另一故事“一磅肉”也源出于佛教，尽管莎士比亚是通过什么途径知道它的似乎还不清楚。

古典记述依然是有关印度的主要原始资料，正是通过古典记述提到印度进入了中世纪史诗，如《神曲》(Divana Commedia)和《帕尔齐法尔》[1]。在后一著作中印度被称为“特里巴利波”(Tribalibot)，这是拉丁词华氏城居民(Palibothri)的双关说法。[2]西方与东方的新接触，是通过十字军远征和阿拉伯人统治西班牙建立起来的，但这些新接触只是导致了奇异的夸张，如在恩斯特公爵(Herzog Ernst)的冒险故事中所见到的一样。印度地处世界的一端，到过印度就成为见过整个世界，“以部分当作全部”(pars pro toto)。托马斯·莫尔在其《乌托邦》中显然使用过一些印度 441 主题。[3]在中世纪思想方面，商羯罗的吠檀多和埃卡特大师[4]的神秘论存在惊人的一致。在艺术领域也一样：印度的曼陀罗[5]和花结的象征手法，在西方也有同样的东西。[6]然而，只要没有印度影

---

① 《帕尔齐法尔》(Parzival)，德国宫廷史诗的代表作之一》全诗共16卷，24840行。作者为德国诗人沃尔夫拉姆·封·埃申巴赫(1170—1220)。——译者

② F·威康：“印度历史的发现”，《长时期》xv/1，弗赖堡，1964年版，第30页以下各页。

③ J·邓肯、M·德里特：“托马斯·莫尔和印度人约塞夫”，《皇家亚洲学会会刊》，1962年4月，第18页以下各页。

④ 埃卡特大师(Meister Eckart，约1260—?1327)，德国神秘主义者。——译者

⑤ 曼陀罗(mandala)，一种具有象征意义的圆形图，圆形内又可有无数变化的复杂图案。——译者

⑥ A·K·库马尔斯瓦米：《丢勒的花结和莱奥纳多的连结的肖像画法》，《美术季刊》，底特律，1944年。

响的真凭实据，我们便始终应该记住，这些趋同现象可能只是心灵上看法类似的结果。

第31章　印度对古代东南亚的影响*

阿拉斯泰尔·拉姆

到基督纪元之初，印度文明已开始越过孟加拉湾，传播到东南亚的岛屿和大陆；而到公元5世纪，印度化的国家，即是说按印度政治理论的传统方针所组建，并且信奉佛教或印度教的国家，已经在缅甸、泰国、印度支那、马来西亚和印度尼西亚的许多地区建立起来。其中有些国家终于发展成为大帝国，统治着宗主国印度(metripolitan India)与中国南方边疆之间的地区，它们有时即被称为“远印度”或“大印度”。印度文明一旦在东南亚的土地上扎根，便部分地通过源于东南亚的各种力量的作用，部分地通过印度次大陆文化和政治变革的影响而演进。许多学者用一系列“浪潮”来形容印度文明的向东传播；有充分的理由认为，这样的“浪潮”至今仍然在冲击着东南亚的海滩。 442

近代东南亚文化全都提供了与印度长期接触的证据。许多东南亚语言(马来语和爪哇语便是好例子)，包括大量起源于梵语和达罗毗荼语的词汇。其中的一些语言，例如泰语，仍然用明显地源出于印度式样的字体书写。东南亚王位和权力的概念，即使是在现已被伊斯兰教统治的地区，也大多要归因于古代印度教的政治理论。泰王国虽然信奉僧伽罗式的小乘佛教，但为了举行合乎体统的仪礼，仍然需要宫廷婆罗门在场(婆罗门现在除名称外已完全

* 鉴于东南亚考古学是目前研究领域中发展最快的一个领域，而拉姆教授近几年来又未直接涉及这个领域，因此他同意由H·H·E·卢夫斯博士为本文增写一篇要补遗，以便包括印度与该地区联系的最新证据。〔原书编者〕

泰化)。在东南亚的许多地区,例如泰国、马来亚和爪哇,传统舞蹈和皮影戏仍以罗摩、悉达和哈努曼的故事吸引观众。在巴厘岛,精心培植的一种本地印度教文化依然繁荣兴旺,并且原封不动地保留了次大陆早已废弃的许多印度的思想和习俗;我们在这儿得到了为旧时代提供证据的资料,运用这些资料似乎能有力地说明印度本身的早期文化史。印度过去和现在影响东南亚文明的事实,443 确实是无可置疑的。然而对于发生这种影响的确切方式,却出现了许多的争论。

对于印度学者和在印度学习环境中成长起来的学者,长期以来一直存在一种诱惑,即在早期印度化的东南亚发现确切反映宗主国印度文明的各个时期和各个学派。例如许多学术著作,都致力于为东南亚的一些伟大遗迹,如爪哇的婆罗浮屠窣堵婆[①]和柬埔寨的吉蔑寺庙等确定精确的印度原型。这些建筑显然具有印度传统,例如它们的平面图和雕刻装饰的主题,都可以很容易与印度的宗教经文联系起来。但仔细研究诸如此类的遗迹就会发现,它们具有印度的外表只是事情的一方面。婆罗浮屠和吴哥窟[②]无疑都看得出印度影响的迹象,但它们决不是印度建筑的翻版。在印度考古发掘的资料中,也不存在完全象它们一样的建筑。欧洲人东来以前的时期,即16世纪初以前,已建成的东南亚大多数印度教和佛教纪念物,几乎都具有明显的东南亚情调。有理由认为,吉蔑人、占人和爪哇人的艺术和建筑,完全有他们自己的风格,远不只是对印度原型的模仿。正如克代斯等学者所说,这些风格与其说是印度的,倒不如说是印度化的。东南亚的印度遗产不存在于漫

① 婆罗浮屠窣堵婆(Borobodur stupa),意为"千佛坛塔",约公元800年建于印度尼西亚日惹西北部,世界著名的佛教建筑之一。——译者

② 吴哥窟,又作吴哥寺,高棉国王苏利耶跋摩二世(1113—1150)时建于柬埔寨的暹粒省暹粒市吴哥城南郊,世界著名的佛教建筑之一。——译者

不经心地重复印度的式样之中；相反地，东南亚得自印度的启发，适应自己的文化来吸收和发展印度的概念，才会看到印度的遗产。由此而形成的综合性文化正是东南亚所特有的。

印度化的概念是理解东南亚文化史的一个关键，由此提出了许多至今不容易回答的问题。印度向东扩展它的影响为的是什么？从何时开始？印度文明的早期传播者在孟加拉湾对面碰到的是哪种人？他们是在丛林从事食物采集经济的裸体的野蛮人，还是具有可以被认为是有他们自己的文明生活方式的定居居民？印度的各种文明是怎样确切地进入东南亚文化生活的结构之中的？对印度化最初阶段的这些问题所作的解答，不可避免地一定是颇欠明确的，并且是泛泛之词。不论东南亚本地的经书和铭文，还是到过该地区的外国来访者的记述，都绝对不能使我们回忆到公元3世纪之前。东南亚史前考古的资料至今远未完全解释清楚。而且东南亚这个词包括非常广阔的地区，其中存在环境和人种的巨大差异，因此在任何一次可能的印度化的过程中，这整个地区都不会有统一的行动。一些居民如吉蔑人、占人和爪哇人，深深地被印度化了；另一些居民如苏拉威西（西里伯斯）的一些部落民，虽然的确受到印度影响，但却是轻微的，而且很可能是间接的；还有一些居民如马来半岛的矮小黑人，就完全不能说被印度化了。

目前可以得到的证据远远不能满足需要，但却表明在公元前的几个世纪，印度与东南亚之间一定有了某种程度的接触。在这个较早的时期，印度人向东广泛移民是极不可能的，例如马来人的印度起源论，已不再有人十分认真地对待了，大多数权威人士倾向于同意海涅-格尔登的意见，即认为马来人起源于中国，于史前移民东南亚，这些移民留下了可以追寻的考古学和人类学方面的踪迹。但早期的印度史诗如《罗摩衍那》，提到了如苏瓦尔纳洲（黄金岛或半岛，通常认为是指苏门答腊或马来半岛）这样些东南亚地 444

区，这说明印度与孟加拉湾对面一定有过充分的贸易。然而在阿育王时代以前，重大的文化影响几乎不可能开始；直到进入基督纪元，我们才有关于这种影响的真正考古学的和文字的证据。根据目前可以得到的资料，印度化看来可能实实在在地始于从公元前1世纪到公元后1世纪这个时期。毫无疑义，无论如何到公元5世纪时印度文化在东南亚才广为人知，而印度化的国家不仅出现在人口较多、从事定居农业的地区，如柬埔寨、越南和爪哇，而且出现在人烟稀少的偏僻地区，如加里曼丹（印度尼西亚的婆罗洲）和苏拉威西（西里伯斯）。

如果这个年表是正确的，那就不可能象人们有时设想的那样：东南亚印度化的最初动力，是约公元前261年阿育王毁灭性入侵所引起的羯陵伽人民向海外移民。在这个时期，或者确实直到最近的任何时期，必定没有印度居民向东南亚广泛移民的考古资料。因此大多数学者已不再认为，印度按欧洲殖民北美或澳大利亚和新西兰的模式向东南亚殖民，是印度化过程开始的主要因素，而倾向于以国际海上贸易的扩大来解释这一现象。

欧亚大陆上主要居民中心之间靠陆上商路联系起来的年代，至少可以回溯到波斯帝国阿黑门尼德王朝时期。到亚历山大大帝时，在印度洋沿岸、特别是在波斯湾与印度河之间，无疑已存在某种程度的海上贸易。公元前1世纪，主要的欧亚陆路在很大程度上得到经过印度洋的海路补充，海路可方便地利用随季节改变方向的季风。季风之发现不可能象故事所说的那样，是名叫希帕洛斯的希腊海运船长个人的功劳。更确切地说，那是在经济和政治因素的强大推动下，其中罗马世界巨大消费市场的产生也许最重要，人们较大规模地利用印度洋沿岸许多居民都熟悉的一种自然现象。地中海地区居民对中国丝绸、对印度群岛香料和药用植物的需求，与跨越主要陆路的强国的掠夺相结合，确实刺激了对畅行

445

无阻的新商业通路的探求。恰在公元开始之前，向东以红海和波斯湾为终端的海路，对罗马世界的商业已变得很重要，正如老普林尼和斯特拉波这样的权威在其著作中清楚说明的一样。到公元2世纪，这些海路将地中海(即使不是罗马)的商人带到印度和锡兰沿岸，带到东南亚大陆的部分地区和中国。在该过程中，东南亚通过此后从未完全中断的联系与印度接合起来。

究竟是地中海和中东的贸易将印度人带入东南亚，还是西方利用印度已开辟的通路，这是一个现在仍不能解决的问题。东南亚大陆的考古学说明，源出于西方(地中海和伊朗)的物品，似乎要早于肯定是最早的印度化的手工制品。出自泰国中部的蓬迪地方的、源于地中海的青铜灯，出自越南南部湄公河三角洲附近的奥埃奥地方的、年代为公元152年的罗马勋章，都是从事某种贸易的例证，这种贸易有助于说明东南亚是怎样进入"已知世界"的，又是怎样在克劳迪厄斯·托勒密的《地理学》(写于公元2世纪)中找到其位置的。公元最初几个世纪时，奥埃奥可能是东西方贸易中相当重要的一个货物集散地；在这个遗址的调查发现了许多小物品，例如源于地中海和伊朗(安息和萨珊)的玻璃、金属念珠和凹刻印章，它们与印度东南沿海本地治里附近阿里卡梅杜古代贸易港的遗址有关，该遗址肯定是这个时期地中海商人使用的一个货物集散地。来自印度和东南亚两地的考古证据表明，正是西方需求的刺激使印度人大量从事跨越孟加拉湾的航行；但缺乏确证。然而可以肯定的是，从印度向东经过东南亚的商路在经济上的重要性一旦确立，印度人便广泛地利用这些商路，他们与当时的西方人不同，还给东南亚的文化风情留下了不可磨灭的影响。

印度人一旦开始在东南亚广泛从事贸易和旅行，他们实际上便使与之接触的本地各族人民印度化，至于其方式我们却只有很少的直接证据。然而清楚的是，起作用的决不只是一种途径，并且

也不会有适用于整个地区的单一模式的事情。在某些地方，有理由假定那儿实际上兴起了印度商人的拓居地，正如欧洲商人后来定居在槟榔屿、新加坡等近代贸易中心城市一样。我们没有早期这样的印度商人殖民地的确证；但从铭文得知，到公元10世纪或11世纪，在西苏门答腊的巴罗斯、克拉地峡的达瓜巴都存在这种拓居地。这样的社区无疑会提供一个榜样，邻近的本地居民可以模仿印度式的城市生活方法，还可以仿效在实践上有好处的主要印度宗教。

446

东南亚本地统治者有意借用印度政治组织的方法（他们或向访问其领土的商人、或自己访问早期的贸易集散地而学得这些方法），其中也许可以发现印度化的另一种途径。日本和泰国19世纪后期自身西方化的努力，为我们提供了这种途径在亚洲起作用的最近例证。这儿没有在整体上盲目地生吞活剥一种外国文化；相反地，是将西方文明的特殊方面、主要是技术和政治方面，与本地的生活方式密切结合，而艺术、哲学和文学比较优秀之处则势必被忽视。因为古印度的政治生活与宗教宇宙观是如此密不可分，人们于是便料想，自身印度化的结果似乎是正式建立由婆罗门僧侣种姓掌管的一种印度式宗教，婆罗门的角色则类似今日西方顾问在不发达国家中担任的角色。

关于印度化的第3种途径，中国史籍中保存的中国旅行家的记述（是为东南亚早期史的宝贵资料）给我们以某种启示。这就是通过冒险家的活动实行印度化，冒险家指到海外追求名利的印度人，他们或者成为东南亚国家本地统治者的顾问（如著名的希腊人华尔康[①] 17世纪在暹逻王那莱的王宫之所为），或者实际上开创

① 华尔康(Phaulkon Constantine,1647—1688)，1678—88年为暹逻王首相，赞助天主教传教事业，后为帕碧罗阇将军处决。——译者

自己的王国(如罗阇詹姆士·布鲁克爵士[1] 19 世纪在沙捞越之所为)。为碑文所证实的中国书原文,叙述了印度支那印度化的扶南王国的创建,其用词可以使人联想到那个印度人与布鲁克经历相同。故事这样说,混填(Kaundinya)在梦的指引下开始寻找一个王国,他绑架并娶了扶南女王柳叶,从而得到了那个王国。后来,这个故事以更符合印度传统的用词叙述说,婆罗门憍陈如(Kaundinya)娶了那加王(即蛇精)之女那吉·索玛,这是一个显然与南印度帕拉瓦王朝起源的说法惊人相似的传说。继承扶南建立帝国的吉蔑人,后来采纳了这个故事作为他们的官方神话,于是那加的主题便主宰了他们的装饰艺术。

婆罗门与那加即印度人与东南亚本地人的融合,在印度化的早期阶段无疑主要发生在官方层次上,相对而言对有关地区大众文化的影响则微乎其微。这个早期的大多数考古遗物,佛陀和毗湿奴神像,林伽和其他印度教的崇拜物,与后来的情况相比较,"印度的"特征较多而地区文化的特征较少。例如,东南亚几乎普遍存在一种十分明显显示笈多或阿马拉瓦蒂影响的佛像;根据印度肖像画法已确立的原则,某些这种画例的年代可以推至公元之初。在印度支那、泰国、缅甸、马来西亚、印度尼西亚和菲律宾,都发现有这种样品。最早的东南亚铭文(其中有些的年代或许可以推至公元 4 世纪),显示出使用了一种被普遍认为是南印度型的字体,几乎没有在东南亚环境中演进的迹象。这一切更表明,印度政治组织的徽号和象征,婆罗门的语言和文字,印度主要宗教的崇拜物(印度教与佛教的差异,在早期的东南亚有时趋于模糊不清),都是东南亚最早印度化的统治者蓄意获得的。然而用这些考古资料很 447

① 罗阇詹姆士·布鲁克爵士(Raja Sir James Brooke,1803—1868),1841 年出任沙捞越首任罗阇,他的家庭统治该地到 1946 年,后转交给英国政府。——译者

难证明，印度的影响来自印度的某一地区，许多学者试图这样做，但却几乎没有做成功的。有表明影响来自北印度的证据，也有表明源出于达罗毗荼人的证据；但这些证据大多是些崇拜物，它们可能是输入的或当地复制的输入品，所以应当极谨慎地说明其中的意义。

随着地区发展的进程，印度与当地思想的交流开始产生许多风格迥异的、印度化的东南亚艺术和建筑。缅甸和地处今日泰国的所谓堕罗钵底[①]王国的孟族艺术，保留了可以称之为笈多艺术的许多内容，但到公元6世纪，它便开始显示出自已的若干显著特征，其中有些一眼便能发现，但却很难用语言文字解释。也许能看出最明显偏离印度标准的是对人脸的描绘，因为它已能显示出非印度种族集团的人体特征。到8世纪末，吉蔑人、占人和爪哇人也都同样发展了十分独特的风格，以至于成为超越反映一种以上印度原型的某种艺术。

有许多证据表明，印度的思想和艺术由于本地文化的影响而在"远印度"发生了改变。提婆罗阇(神王)崇拜虽然确系用印度术语表示，但许多学者认为，它已发展成为一种主体显然不同的政治思想和宇宙观。以神秘山脉形式建筑的重叠扩建的吉蔑寺庙，以及不仅是礼拜之地、而且也是皇陵和机构的爪哇陵庙(chandi)，它们的构思中都蕴藏着这个主体，那陵庙和机构的设计似乎将尘世的王朝与灵界联系在一起。只是在吴哥通城，这个12世纪末和13世纪初吉蔑国王阇耶跋摩七世之城，才能看到这种神王合一(无论这神是湿婆、毗湿奴或佛陀)崇拜的极端例证。在这个城市的几个入门塔和市中心的纪念物——巴荣寺，国王本人的面容成

---

① 堕罗钵底(Dvaravati)，又作杜和钵底、堕和罗或投和罗，约公元6世纪时孟人在今泰国湄南河下游地区所建立的国家。——译者

了主要的建筑主题。阇耶跋摩七世从巴荣寺各塔的四边俯瞰他的都城，唇眼间显出一种藏而不露、微带恶意的笑容。这种情形为终生自视为神的罗马皇帝们所理解，但印度伟大的印度教和佛教诸王朝则难以理解。吉蔑人、占人和爪哇人印度化的国王的提婆罗阇崇拜，在今日泰国依然存在，正是这种崇拜说明了近代泰人君主政体的许多特征。

印度化的东南亚主要艺术风格的个性，正如我们已经注意到的，在很大程度上是印度与东南亚本地印度人到来以前的概念和传统之间相互作用的结果。然而在这种综合文化中，东南亚的文化成分比印度的更难说清楚。考古的、人种的和语言的研究表明，印度人到来以前的文化基础上的许多成分或许可定为2类：东山文化和"巨石文化"。使用这两个词中的任何一个都不含有特别确切的意义，应该看到，它们在整体上不过是为文化特征贴上便于使用的标签；否则，这些特征就极难加以分类。 448

东山文化指位于今日越南北方的一处遗址，两次世界大战之间在这里出土了许多铁器和青铜器，也许其中的一些青铜鼓最为著名。象这个遗址的其他人工制品一样，从东山鼓也看得出中国强烈影响的迹象。东山文化的几何形装饰与中国汉朝的艺术密切相关。第二次世界大战以后，在中国云南省发现了一些重要的东山文化遗址。然而典型的东山鼓并不全是中国式的；在它的装饰上，特别是在鼓膜上和鼓室周围极具风格的人与兽的像带饰上，都能发现东山文化与东南亚的岛屿和大陆现存民间艺术有关的特征。这一发现结合印度支那以外广泛分布的类似东山文化的青铜器，于是提出了在许多民族中存在一种明确的东山文化的概念，而印度化的最早传播者碰到的就是这些民族。东山文化的意义也许被夸大了；但它确实提供了一个有用的词，用这个词可以把许多成分相似的艺术，如印度化程度很深的爪哇人，与几无印度影响踪迹可

寻的婆罗洲迪雅克人的艺术归为一类。

"巨石文化"这个词甚至比东山文化更不确切，它指的是东南亚考古学发现的一个广阔地区的文化遗物，包括：出自马来亚、苏门答腊的成列立石（糙石巨柱），它们看上去与布列塔尼[①]的相当；出自苏门答腊、婆罗洲、老挝和苏拉威西（西里伯斯）的雕纹巨砾；出自苏门答腊、马来亚和爪哇的囊葬；出自缅甸、老挝和苏拉威西的大圆柱石葬瓮；出自印度尼西亚许多地方、菲律宾、越南和缅甸的大片陶罐葬地等。没有理由相信，被冠以"巨石文化"之名的东南亚本地文化的所有这些表现形式，彼此必然有密切的关系。而将"巨石文化"细分为两个或更多按年代顺序的阶段，以使其概念更确切的种种尝试，也都没有什么特别的说服力。象东山文化一样，"巨石文化"也是一个非常有用的词，但人们不应在其中赋与太多的含义。有某些证据表明，一些巨石文化的遗迹含有类似东山文化的内容；最好的例子也许是南苏门答腊一巨砾上刻有东山铜鼓。"巨石文化"作为东南亚本地文化的一种，不管它是多么翔实可信，却并不必然表示它非常古老；而且，近代东南亚的一些民族仍然使用许多"巨石"。

在一些印度化的东南亚风格中有一种显著的倾向，即东山和

449 "巨石"文化型的特征最后几乎压倒明显的印度文化成分。例如自14世纪以后，爪哇的印度教、佛教艺术和建筑处于最后阶段，这时伊斯兰教在该群岛正积极被定为国教，寺庙的设计和装饰便日趋难以同任何已知的印度风格相比了。在满者百夷[②]时期，寺庙倾向于成为开阔的祭坛，座落于山冈的台地或表示神秘山岳的石砌平台上；在这个过程中，它们与某些"巨石文化"、与确实在南苏门

① 布列塔尼，法国西北部一地区。——译者

② 满者百夷(Majapahit)，又作麻喏巴歇，约公元1293—1478年在今印度尼西亚泗水附近的一个封建王国。——译者

答腊可见到许多好例证的非印度结构惊人的相似。这些古迹的装饰大大地背离了印度的准则，而在夏连特拉[①]时期(约公元9世纪)的爪哇早期建筑中，那些准则体现得是十分明显的；而且，它易于与爪哇的民间艺术相联系，其中可以发现许多东山文化的成分。爪哇后期印度化的艺术的演进，常被阐释为印度化的外表似乎逐渐淡化，而被冠以东山文化和“巨石文化”之名的一种印度人到来以前的本地文明则恢复了活力，这样的解释是有说服力的。虽然总的来说结果并不具有如此的戏剧性，但在东南亚其他主要印度化的大陆风格，即吉蔑人、占人和缅甸人的风格中，也都能看到同样的过程。

本地文化的复兴，当然不是导致印度化的东南亚文化演进的唯一因素。印度化进程一经发动就未突然而止。印度与东南亚沿商路的接触一旦建立，便持续不断；印度次大陆文化的变革，则越过孟加拉湾发挥它的影响。在后期笈多和波罗—犀那时期，东南亚许多地区深受印度宗教思想、特别是在佛教领域发展的重大影响。到印度的宗教中心如那烂陀寺去朝圣，其中虔信的中国人如玄奘和义净还留下了赞誉的记载，一些东南亚人也这样做，有时还得到他们的统治者诸多鼓励。例如一处铭文这样记载：公元860年，印度尼西亚国王巴拉提婆给那烂陀佛教大学一笔捐赠。因此，在东南亚大乘佛教的许多表现形式中，有后期笈多和波罗王朝的强烈影响便不足为奇了。爪哇夏连特拉王朝的艺术，公元8—9世纪婆罗浮屠的建造者，中爪哇的其他许多建筑壮观，都提供了存在这种特别影响的大量证据；室利佛逝(公元7—13世纪统治马六甲海峡两岸马来亚和苏门答腊的一个国家)的艺术也是如此。在东

① 夏连特拉(Sailendra)，意思是“山帝”，约公元8—9世纪在今印度尼西亚的一个王朝。——译者

南亚大陆的主要风格中，也能看到波罗王朝程度不同的影响。因此，也许是 7 — 8 世纪时建筑的孟加拉帕哈尔普尔的大庙，它的发掘中所展现的平面图，很可能代表着一种灵感，为分布十分广泛的古迹，诸如中爪哇的婆罗浮屠和勃兰班南①、柬埔寨的吴哥窟、缅甸蒲甘的阿兰陀寺所共有。

铭文表明，东南亚许多地区与泰米尔诸王国也有十分密切的

450 接触，尤其是在朱罗王朝时期（公元 9 —13 世纪）。在西苏门答腊的巴罗斯和克拉地峡的达瓜巴，这时都有泰米尔人的商业拓居地。印度尼西亚的统治者资助了印度朱罗领土上的神龛。孟加拉湾两岸之间的联系是如此重要，所以在公元 11 世纪时，它能诱使朱罗国王罗阇罗阇和拉金德拉在苏门答腊和马来半岛方向炫耀其海上武力，目的也许是确保商业垄断权而不是获取领土。东南亚的许多艺术和建筑中因而有朱罗的文化成分，那是不难得到解释的。

13 世纪时，从中国云南省外徙的、关系密切的两个民族——掸人和泰人，开始统治缅甸和泰国的许多地区。大约与此同时，来自中国边陲的另一个民族即越南人，顺安南狭长的沿海地带而下，向南推进并进入了占人的领土。这些民族的移动，对东南亚大陆文化史后来的定形具有深远的影响。由于受到中国蒙古（元）王朝的一系列打击，掸人随即于公元 1300 年终于放弃大缅甸的蒲甘城及其数千佛寺。进入今日泰国的泰人，将孟人和吉蔑人置于他们的统治之下；到 14 世纪末，他们造成的压力太大，使以柬埔寨的吴哥为中心的吉蔑王国不堪负荷。到 15 世纪末，越南人已将今日越南整个地置于他们的统治之下；而且在这个过程中产生了一个较重要的东南亚居民群，与印度化的占人不同，他们向中国寻求

① 勃兰班南（Prambanan），又称罗罗章格朗（Loro Jonggrang）神庙，是印度尼西亚最大的印度教三神庙群。湿婆神庙北有其妻杜尔迦的神像，当地居民称她为罗罗章格朗，故名。——译者

榜样。

泰人一旦在湄南河盆地定居，便开始了他们的印度化的进程，而由于有充分的文献资料，这一进程就为东南亚文化融合的构成提供了非常宝贵的例证。一方面，泰人统治者有意地自己实行印度化。例如，他们派代理人去当时正遭受伊斯兰教徒征服破坏的孟加拉，带回一些模型作为官方雕刻和建筑的样板。泰人建筑师因而开始建设与菩提伽耶卒塔婆一样的建筑物（清迈的瓦切峪便是一个好例子），泰人工匠则按他们领会的波罗标准制作佛像。另一方面，泰人还从他们的臣民吉蔑人和孟人那里吸收了许多东西。因此在泰人的艺术中，吴哥和堕罗钵底的影响是明显的。泰国诸王信奉印度的宗教，他们以印度教的实践作为其统治原则的依据，正如他们的前辈吉蔑人所理解的那样。泰王国因而吸收了吉蔑式的提婆罗阇崇拜，其痕迹则至今犹存。

经历了泰人征服的13世纪，还证实了东南亚宗教生活中两个重要的发展，这两点都是印度影响的产物，只是有时更为间接，它们是：佛教上座部在东南亚大陆确立为占主导地位的宗教表现形式，穿橘黄袈裟的和尚在缅甸、泰国、老挝和柬埔寨普遍存在。这个运动似乎起源于锡兰，除最微不足道的方面之外，与印度化最初几个世纪传入东南亚的佛教没有联系。与此同时，在该群岛、马来半岛和占婆①（全都居住着说马来—波利尼西亚语言的民族），伊斯兰教开始传播。至少自阿拔斯王朝早期的哈里发时代以来，穆斯林商人便已与东南亚有了接触。象克拉地峡的达瓜巴这样的考古遗址，出土了伊斯兰教的上釉器皿，这些器皿几乎可以肯定是波斯商人带来的，其时期当在9世纪或10世纪；在爪哇和越南两地，均发现有11世纪时的伊斯兰教铭文。但是似乎直到13世纪，东南

451

① 占婆（Champa），亦作占波、瞻波，占人在今越南中部建立的国家。——译者

亚的居民才实际上开始大规模地皈依伊斯兰教，那时来自古吉拉特或孟加拉的穆斯林商人带来他们的信仰，亦如其前辈带来印度教和佛教一样。当马可·孛罗于13世纪后期经过马六甲海峡时，苏门答腊业已存在繁荣的穆斯林社区。由于马六甲王国(控制海峡商业的室利佛逝的后继国)于15世纪中叶改信伊斯兰教，伊斯兰教便开始深深地渗入马来半岛；与此同时，它的影响还通过爪哇和该群岛的其余部分向东扩展，持续地迅速发展直到16世纪中叶。

东南亚许多岛屿之皈依伊斯兰教，亦如我们讨论印度教和佛教影响的早期确立一样，是可以用同样术语称其为印度化的最后阶段；对于16世纪时东南亚的文化情景，由于欧洲帝国创立者的到来，由于中国人拓居地的大量增加则更形复杂。当然，印度的影响一直持续至今；但它是在与欧洲和中国影响的竞争中做到的，近年来又增加了美国和日本影响的竞争。东南亚皈依伊斯兰教所采取的方式，与早期表示佛教和印度教到来的方式非常相似。它是靠影响和示范、而不是靠武力立为国教的，东南亚未曾发生过类似信仰伊斯兰教的突厥人入侵印度的那种事情。伊斯兰教一旦在东南亚的土地上植根，便开始获得一些东南亚的特征，那是它与印度化的或印度人到来以前的早期诸文化层内部结合的产物。因此，马来西亚、印度尼西亚和菲律宾的妇女，不象她们在印度和中东的姐妹一样，在公开场合不戴面纱。东南亚最初的清真寺与印度—萨拉森艺术不完全一样：它们以现存的佛教和印度教寺庙建筑式样为基础；圆屋顶是后来的，而且毋宁说是本地区异国情调的发展。伊斯兰教以前的许多古老风俗和仪礼依然存在。《罗摩衍那》中的故事对伊斯兰教农民依旧引人入胜。马来亚和印度尼西亚的许多宫廷仪礼和婚姻习俗等，都可以毫无困难地追溯到佛教和印度教统治的时代。在马来西亚森比兰邦的镑加兰·甘巴士的"巨石文

化"糙石巨柱上，用库菲克字体文字、以深浮雕方式刻着穆斯林的神名，那也许是东南亚吸取伊斯兰教的方式的最好象征。

东南亚的印度化是一个缓慢而渐进的过程，除了如11世纪时朱罗的进攻这样一些少数例外，印度化都是以和平方式实现的；因此，印度化的发展不会对它的进一步前进造成阻力。印度的影响虽然最初也许只达到统治阶级这个层次，但它却不难与本地文化相结合，从而产生一系列独特的东南亚混合文化。在这种混合文化中，现在实际上已不可能分清印度的与非印度的文化成分。这样的结果可能不会使文化历史学家的任务简单化；但它无疑保障了印度遗产在东南亚文明中占有一席之地，只要那个文明没有完全毁灭，它就不可能被逐出东南亚文明。 452

H·H·E·卢夫斯的附录

东南亚考古学研究如此惊人的发展，是世界其他地区最近所不可能经历的。这个方面曾经一度处于死气沉沉的状态，在过去不多几年中却变成了世界考古学注意的中心之一，正如该地区对理解亚洲其余地区早期文化史的重要性慢慢地得到承认一样。

这些新发展可以分3个题目来说。第1（因为很突出），是导致重新评价接收印度化的居民开始时其文化水准的事实。这里必须特别提到泰国的考古发现，虽然至今还有些争论，但这些发现表明了某种可能性，即东南亚地区在文化上并非一直不如它的邻区发达；而且相反，它常常是向东亚和南亚、更不待说还有太平洋地区伸展出强大文化动力的地区。在这儿开始得比迄今人们想象要早得多的，似乎不仅有植物栽培，而且还有使用金属的高级文明（尽管不识字）的发展；有人甚至主张，它们在东南亚出现得比在中国和印度还要早一些。作为印度（在文化各方面均优先）影响接受者的"新石器时代的东南亚"的看法，已不得不被放弃；二者的接

触更应当说是基于同等水准。这也好解释惊人的迅速而乐意地接受和吸收印度文化成分，而如果印度文明与东南亚文明鸿沟很大，上述情况就很难说明了。

第2，关于印度影响传到古代东南亚的原因，以及这种影响传播的方式，都产生了一些新的理论。这些理论显示出一种明显的倾向，不同于流行的以商业或经济解释印度化的过程（即商人被认为是传播印度影响的主要代理人），更不必说早已被放弃的、以大规模移民的假设为依据的解释了。现在强调的是婆罗门即传法师，甚至是东南亚人自己的首创——拉姆教授采用“自身印度化”的术语，以叙述该过程的一个可能的途径，预示了这一种发展。在新近的出版物中，常用“梵化”或“婆罗门化”这些词以强调上述倾向。现在可以得到的考古证据还表明，关于东南亚某些地区这种
453 梵化的实际效果，要是不在它的起始，那也比拉姆教授所说的年代要稍早一些。

一种理论（1969年由埃韦林·波雷-马斯佩罗发表）甚至认为，印度支那的梵化比通常的想法要早得多；而且还认为，那不是从海路来的印度人、而是从南中国来的缅人①的功劳；东南亚的水手后来通过海路最先直接与印度建立了接触，鉴于这个理论依据的是学术性极强的著作，所以不可能随便置之不顾。至于梵化扩展的范围，直到最近才认为达到了东南亚的东部，甚至菲律宾也分享一份梵化说明了这一点，虽然结果不象该地区更西部和更南部，在东部并未建立起具有印度精神的王国。

第3，最近10年的发现增加了我们两方面的知识，即关于一些印度化的王国本身的发展，以及非印度或印度人到来以前的本

① 缅人(Man)，缅甸的英语名为Burma，掸名为Man，中文名为“缅”(Mien)，源于梵文名Myamma。——译者

地文化成分在这些文明中所起的作用(几次引起十分严格的重新估价)的知识。海涅-格尔登的最新著作，相当大地澄清了以前较为模糊的“巨石文化”的概念，以及后者与东南亚、中国和太平洋地区艺术风格的关系；然而，他关于东南亚新石器时代的早期理论，现在一般接受的人却要比10年前少得多。其他的一些出版的著作也有助于阐明这个问题，近几年来还专门举行过几次关于该问题的国际学术讨论会。

关于东南亚印度化的诸王国的最早发展阶段，最新的研究(主要又是在泰国)也描绘出一幅与我们过去常见的不同的图景。过去的一些考古学家认为，在印度支那半岛最南端发展的扶南，从那里向西扩展它的统治，直到今日泰国的大部分地区；作为扶南瓦解的结果，公元6世纪在这儿出现了堕罗钵底王国。现在的一些考古学家提出，湄南河下游盆地本身即是扶南的中心地区。扶南文明从那儿向四面扩散，甚至可能进入下缅甸；最近在下缅甸发掘出的一些文物，不仅与泰国中部，而且甚至与奥埃奥的发现惊人地相似，通常认为奥埃奥是扶南的主要遗址，年代也同时。因此，堕罗钵底应是扶南的后继国，并且还应扩展到了泰国北部。

有关泰人的起源和移民问题，近10年来也有详细论述。对于泰人仅于13世纪前从云南省迁入泰国北部之说，提出了几种可供选择的看法，然而在这个问题上并未取得一致意见。夏连特拉的起源，婆罗浮屠的时期等问题也莫不如此。近年来在这些方面所写的许多著作，只是围绕这些问题增加了神秘性；仅在10年前它们还是那么的一清二楚，简单明白。

另一方面，泰人的艺术(特别是佛像和宗教建筑)发展的各阶段，以及泰人的艺术的推动力时而肯定它自己的特性，时而又模仿印度人、吉蔑人或孟人的模式，现在已完全为人们所知，故不必在本章前面用一般化的措词予以表述。 454

最后，有关伊斯兰教扩展到东南亚的最新研究成果表明，也许它到达东南亚大陆甚至比到达东南亚群岛还早——一种引人入胜的可能性，这种可能性会再次导致对事态发展的严格重新估价，不过这次不是对东南亚印度化时期的开端，而是对其接近结束的重新估价。

第32章　印度对中国的影响

J·勒鲁瓦·戴维森

佛教是印度对中国的贡献。并且，这种贡献对接受国的宗教、455哲学与艺术有着如此令人震惊并能导致大发展的效果，以致渗透到中国文化的整个结构。

我们知道佛教是在公元69年前传到中国的，因为正是那时在洛阳城建立了白马寺。可能较早已有一些接触，但不曾有什么影响。不过，在公元1、2世纪时期中国叛乱频仍、经济灾难重重，国家四分五裂，正是这时，显然中国已准备接受对它陌生的西方邻居的宗教哲学信条。由儒家思想维系有数世纪之久的中国自身的传统，已被一部分冒充儒家的人和另一部分公开赞成法家的极权主义哲学的人所削弱，这个传统到了动荡不定的地步。道家的哲学思想已退化到这种程度，它竟成为从事炼丹术与巫术的方士的工具。理性主义思想主要由王充（公元27—约97）所传播，但与他类似的怀疑主义甚至更有力地促进了汉代社会的瓦解。当传统、理想与社会结构正处在同时解体的时候，既不是王充，也不是任何其他个人能够指明中国思想的前途。只有佛教能够，并且做到了这一点。

在国泰民安的时候，象中国这种有悠久传统又畏惧和憎恨外族的国家里，一种外国宗教（例如佛教）的传入是很少有成功机会的。但是汉朝最后几个世纪的状况却对佛教传法师有利，不管他是直接从印度来的，还是来自佛教已深深扎根的中亚都是如此。

佛教有着多方面的内容，因此能够对中国社会不同部门的人

都有吸引力。改宗的和尚、善行方便的大师，对他们的传教工作毫无顾忌地选择策略。不过，为了给尊重书本有长期传统的人们留下深刻的印象，最基本的还是靠佛教经书，到一定时候经书就出现了。已知的最早经文《四十二章经》编成于公元 1 世纪，这一经书是小乘教义的简明本。

到了 3 世纪末，在翻译印度佛经方面无论在量和质上都有很大的进展。这是在僧人竺法护（260—313）指导下完成的，他本人就是一位出色的翻译家。但产生众多优美汉文译本的却是来自中亚的卓越的传教僧人鸠摩罗什与其大译场的助手们一道译出的。到公元 5 世纪初他们已译成的佛经典籍，在文人学士享有权威的国度里深受欢迎。鸠摩罗什的宏大作品为佛教的支持者提供了一个经书宝库。

456

佛教的最基本教义需要向那些从未接触过像"业"、"轮回"与"涅槃"这种哲理概念的人们讲授。那些被剥夺者对一种模糊的、遥远的、又不能理解的"涅槃"理想是不怎么动心的，而对可能立即转生到阿弥陀佛或弥勒佛的极乐世界却受到吸引。专心注意对各种不同佛的天堂[①]的崇信发展得很快；这些信仰不要求信徒具有深奥的哲学知识。从无法预言的生死轮回中得救的方法是容易的，只要信仰佛、信仰菩萨，或甚至相信佛经中几句真言就能够办到。这类经就是《妙法莲华经》、《阿弥陀经》或任何一种《弥勒经》。实际上，这种宗教信仰最终是起源于印度的巴克提概念。

如果佛教吸引广大群众是由于有来世进天堂的报答，或甚至今世的更为眼前的利益，它对中国的许多知识分子则有深一层的号召力。混乱的战争把他们的国家分裂为许多敌对的王国；他们

---

① 如东方为阿閦佛的香积世界、南方宝相佛的欢喜世界，西方阿弥陀佛的极乐世界，北方微妙声佛的莲花世界等。——译者

的幻想破灭了，又受到了冷遇。可是，他们却为佛学注释者精心编制的形而上学和分析入微的哲理所倾倒。

其他部门的人则为那些传法师非凡的力量所吸引，他们通过巫术的动作表现他们宗教的效力。这方面恰当的例证就是佛图澄的传教经历。这是阿瑟·F·赖特教授研究的课题。佛图澄为4世纪时的一位宗教徒，投奔于名为石勒的军帅手下。他曾演出简单的魔术戏法，开始给石勒留下深刻的印像。随后，他因被认为能够唤雨、治病，或许更重要的是成功地参谋军事（这不是佛教徒固有的职能）而得势。

在5世纪时，佛教赢得中国信徒的人数有惊人的增长。和尚、尼姑、教士与寺院成倍地增加得如此迅速，以致在444年与446年朝廷对他们采取了镇压的措施。[①] 对教士的指责总是有理由的，与其说是宗教的原因，倒不如说是道德与政治的原因。有很多人必定是为了逃避兵役才去做和尚的。而且，寺院里的松弛放纵也是政府采取惩罚措施的其他理由。

尽管佛教遭受了偶尔的挫折，全体居民中仍有很大百分比的人为了这种或那种原因被劝说去信奉这个新的宗教。皈依的教徒、庙宇与寺院机构的数目继续在全国激增。充满佛教思想的一些概念终于传入到儒家哲学中。儒家士大夫不时的迫害和攻击并不能阻止佛教势力的增长。甚至在中国经过几个世纪的分裂以后，到隋朝（589—618年）统一的时候，这个来自国外的宗教竟成为帝国内一个稳定的力量。隋朝统治者为了得到他的许多臣民的支持，便自比为转轮王[②]；又象一位后代的阿育王，在多次战斗胜 457

---

① 指北魏太武帝时用崔浩言，崇尚道教，摧毁佛法，毁佛寺，坑沙门，焚经像。——译者

② 转轮王（Chakravartin），印度古代神话中的圣王，因手持轮宝而得名，佛教袭用其说。——译者

利之后，他也提倡佛教的十善业[①]。王室和政府对佛教的支持，事实上成为隋朝统治下国家的政策问题。而且，在公元591年，隋朝的末帝杨广召开佛僧大会，由天台宗创始人智𫖮主持，会上皇帝亲自许下作为一位在家佛教信徒的“菩萨愿”[②]。

唐朝（618—906年）的初期，佛教在朝廷享有相当高的威信，甚至被熟练地使用来支配政事。在这方面，篡位的武后（684—710）竟走到这种地步，使人编写佛经，在经中预言未来的弥勒佛将转世为妇女而她注定要统治中国[③]。为了保持这种欺骗，皇后不时把自已打扮成菩萨。

不过，佛教在尘世的成就却导致了它最后的失败。正如佛教曾逐渐巧妙地进入混乱时期的中国一样，它在9世纪发生类似的分裂时期内也大大丧失了元气和势力。外来宗教是适合当时情况需要的替罪羊，845年对佛教的种种严重的迫害，[④]极大地削弱了正统佛教的影响。尽管佛教作为民间宗教存在下来，但它有了变化，因它与道教融合了，又与本地崇拜的信仰和迷信结合起来。不过，“业”的概念却永远铭刻在中国人的思想中，如同关于来世的天堂和地狱的种种印度的幻象一样。佛教引起的冲动是来自禅宗。根据传说，后者的根源是在6世纪。[⑤]对这个著名的、异乎寻常的佛教宗派，胡适博士曾描绘为中国人对佛教的“屏弃”（“rejection”）。

---

① “十善业”是佛教的基本道德信条，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两色、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。——译者

② 指隋开皇11年（公元591年）晋王杨广（当时尚未即帝位）请智𫖮到扬州为其授菩萨戒。——译者

③ 唐武后天授元年（690年）僧法明等10人伪造《大云经》4卷，称武则天是弥勒佛转世，当代唐为天子。——译者

④ 指唐武宗会昌5年（公元845年）时废佛法，毁寺4600，僧坊、住所4万余，毁铜像、钟磬以铸钱，令僧尼还俗26万5千，收田数千万顷，奴婢15万人。对佛教打击极重。——译者

⑤ 传说禅宗创始人为菩提达摩（?—528年），南印度人，南朝刘宋末年到广州，又往洛阳、嵩山等地传禅学，为中国禅宗初祖。——译者

但是，应当指出禅宗哲学的一些方面十分近似传统佛教的另一分支密宗。它在公元9世纪中国迫害佛教时曾流行于印度。

随着正统佛教的衰落，儒学胜利了；但这是充分渗透了佛学思想的儒学。所以，阿瑟·F·赖特教授说道，这对生活在汉代的儒家来说将是不可理解的。甚至连包括以经验为根据的自然秩序的儒学基本理想，专门术语"礼"的定义也改变成为大乘教派的一种先验的、绝对的道义。有宋一代(960—1279年)的新儒学仍然以佛教哲学为依据。甚至近到明朝(1368—1644年)，最著名的新儒学家王阳明(1472—1529)也被他的对手批评为是一位隐蔽的佛教徒。确实，他的灵感按其特性是来自佛教禅宗。

在建立清朝(1644—1912年)的满族统治下，佛教一度又得到王室的赞赏。但这时西藏的影响盛行，印度的理想便为复杂的仪式弄得模糊了。使中国得到新活力的该是欧洲而不是亚洲了。

我们曾提到印度对中国的贡献是佛教。对此，我们还应增加商业，它是沿着这些传法师开拓的漫长而艰难的路程一道来的。随着中国在唐朝统治下领土的扩张，丝绸运往西方，交换那些沿着同一路线向东流入的丰富的外来物品。从印度运来香（供焚香用的）、水果、花卉和调味品。而且，还传来音乐，在唐朝京城流行；又传入有关天文学发现的资料。据说甚至在8世纪，印度的3个家族[1]就垄断了唐朝计算官方历法的职位。一个世纪后，一位名叫瞿昙悉达的印度人在宣宗皇帝统治(847—860年）时主持司天台。他试图传入"零"与正弦函数表，但印度人的这些发明未为中国人所接受。 453

虽然大多数来自国外的影响是短暂的，但印度艺术产生的影

---

① 3个家族即迦叶氏、瞿昙氏与俱摩罗氏，瞿昙氏世代任职唐朝司天监。——译者

响却很持久。中国人接受佛教引起了中国艺术的深刻变化。这不仅是因为这一宗教的性质，而且也是因为在印度和中亚逐渐形成的艺术形式的性质。中国艺匠既接受了全新的宗教，也就吸收了一些名目全新的艺术主题与风格。

在佛教到来之前，庞大规模的人形雕像是很稀少的。日常崇拜中不需要它们。雕匠的技术大多用于与祖先崇拜有关的复杂的丧葬礼仪的需要。大的雕刻物通常是兽形，是专门用在到陵墓举行礼仪的进路即灵道上。墓室内有说教性的浮雕，描绘的或是历史事件或是关于道家或儒家传说的题材，还有大量的大小适当的小塑像，用来伴随死者未来的生活。

中国现在保存的佛教艺术品中最早的实例或许是大约公元200年在四川嘉定的崖墓入口门楣上的一尊小的浮雕佛像。佛是坐像，右手举起，作"无畏法印"，意为"无所畏惧"。这一佛像尽管形体小又是浮雕，却是体现以后几个世纪宗教观和审美观的无数佛像中的一个典范。不过，在风格上，它几乎是同时流行于犍陀罗地区的佛像类型的一个直接的仿制品。

四川佛像上繁重衣饰的同一中心的褶痕，使人们对它的来源毫不怀疑。对于约一个世纪后，铸造于公元338年的最早有年代的佛像，也是如此。这尊佛像(现存于旧金山的布伦戴奇收藏馆)仍然保持有犍陀罗传统，但是中国艺术家将衣饰的褶痕稍许弄平，又对佛像的面容加以抽象化，因而留下中国艺术的痕迹。这两尊佛像特别重要，因为它们必定是受到印度肖像画法早期影响大量产品中偶然幸存下来的几件。许多记载讲到很多巨大的、不可思议的肖像，其中有些据信是由印度奇迹般地运来的，有些甚至据说曾与阿育王有关。这便使它们比在印度的任何人形佛像还要古老得多。这些肖像享有的这种特殊声望持续了好几个世纪。举例来说，一座寺庙由于有着在6世纪发现后就安置在寺内的一尊雕像，

因而受到伟大的唐太宗的拜渴。他对这个肖像的历史久远印象极深，因而为其神殿加以修饰。印度肖像的这种声望的另一反响是在一幅绘画(发现于敦煌，现保存在伦敦与新德里)的片断中可以见到。画中某位中国信徒仔细地描摹形形色色的佛和菩萨的雕像。然而他描摹的一切原型显然是出自印度的，其中一个实际上可认定为优填王作的佛像①。许多报道中都提到这一类型的佛像曾经奇迹般地传到了中国。

印度的艺术不仅储藏各种肖像，由此可以仿制描摹。它还有着一种灵感。到公元 5 世纪的第 3 个 25 年时，中国雕刻家在云岗把印度风格(已适用于中亚)改造成为纯中国的形态。对衣饰平面的与线条的风格上的仿效和古代的形体塑造而成的佛像，反映了觉者最深奥的教义。这些肖像被清楚地认识到是人像，而从肖像画法上则可看作是神像。但是风格的抽象化使它们不能直接看成是人像而线条的简洁也使它们体现的概念显得特别突出。

我们已经指明，佛教在 6 世纪时已适应中国的情况。重实效的中国观念，使得狂热的天堂崇拜者即净土宗取得支配地位。我们能从许多铭文中推断，来世的目标就是天堂。如果它不是最终的目的，也是成为对抽象的、难以确切表达的"涅槃"的一个可以接受的替代物。这种折衷物或许是潜意识的，反映于佛教雕刻的肖像画法和风格上。在中国以观音闻名的阿婆卢吉低舍波罗②成为大众最喜爱的菩萨。这时中国艺术的典型直线性正向着立体的自然主义方向发展。雕刻家更精巧地对人像进行造型，更自由地处

---

① 优填王(Udayana)，一译邬陀衍那王，为公元前 6 世纪跋沙国（在北印度)国王，据《增一阿含经》第 28 卷，他曾刻檀木作佛像，以示对佛的怀念。——译者

② 阿婆卢吉低舍婆罗(Avalokitesvara)，意译为"观世音"，菩萨名。指遇难众生只要诵念其名号，菩萨即时观其音声，前往措救，故名。因唐朝讳太宗李世民之名，故去"世"字而称"观音"。——译者

理衣饰；画家正达到超越画面进入更深远的空间。向自然主义发展的行动似乎是对天堂崇拜中所固有的实利主义的反应。看来很明显，中国信徒的目的集中在阿弥陀佛的西方极乐世界上。他要在肖像中找到经典描述的"乐土"，通过壮丽的雕像而能具体显示出其富贵景象。

在7世纪，当佛教实际上成为国教时，印度艺术对中国有了最后一次大的影响。早先，尽管中国佛教徒是在改变信仰的阵痛中，达到一种理想主义与热情洋溢的正教的顶峰，他的艺术还不能表达出在竭力仿效印度肥胖的肖像所特有的美感时的任何影响。但是在公元700年左右，各种艺术都在世间的唐朝统治者治理下蓬勃发展时，中国雕刻彻底浸透了印度笈多和笈多以后各种人形的特性，显示热情、人性并给人以美的感受。

公元845年佛教遭受的严重迫害大大削弱了这个宗教。不过，它还在禅宗名义下继续是一个有创造性的力量。中国绘画是禅宗艺术传达思想感情的主要工具。印度已不再对中国文化有重大的影响了。然而，佛教尽管遭到敌视和出现变化，它的韧性甚至在最近的年代里，出人意外地不是由别的因素而正是由中华人民共和国表现出来。1959年"官方的资料"把中国描述为阿弥陀佛的净土，把毛泽东说成是佛。原先是中国被剥夺者的目的的天堂就这样和今天的中国等同起来。显然，佛教的传统号召力还是存在的。

460

第33章 印度与中世纪伊斯兰教世界

S·A·A·里兹维

到11世纪时，巴格达的阿拔斯哈里发国家开始分裂，在伊朗萨尔柱王朝(1038—1157年)供职的“乌拉马”和大臣们便逐渐认为，除了哈里发国之外，苏丹国也是一种制度，并且认为苏丹是“尘世上真主的影子”。不过，许多已获得其独立王国的苏丹仍然感到，在对付压力集团和内部叛乱中，得到哈里发的承认是一大法宝。 461

这些苏丹中的伊勒图特米什，隆重地庆祝哈里发穆斯坦西尔·比拉派到德里给他封赠的使臣的到来，并达到在其合金铸币上用当地天城体字母刻上哈里发名字的地步。甚至在1258年旭烈兀征服巴格达之后，直到1296年，末代哈里发的名字或称号仍刻在印度的硬币上；当时的鲁克-乌德-丁·伊卜拉欣，后来的阿拉-乌德-丁，才使用如“哈里发的得力辅臣”这样的一般称号取代。阿米尔胡斯劳时期并不区别哈里发与苏丹，库特卜-乌德-丁·穆巴拉克沙(1316—1320年在位)则在其硬币上自称哈里发。事实上自14世纪以来，“哈里发”与“苏丹”便是可以互换的称号。

当穆罕默德·宾·图格卢克感到自己无力粉碎频繁的叛乱，并希望为他的统治提供合法根据之时，他便寻找并终于在埃及找到一个被说成是阿拔斯哈里发的继承者，承认此人是他的太上皇，还于1340年开始以此人的名义铸币。4年后他接受了正式册封。但是尽管他对哈里发的使节惹人注目地表示谦卑，并举行宗教仪式表示欢庆，他却并未设法避开灾难。尽管如此，这事却是开了一

个先例。当菲鲁兹接受册封时，他是真诚地尊敬哈里发的。

对德里诸苏丹来说，他们真正关切的是努力与蒙古人建立和平的关系；蒙古人在苏丹国的西北边境造成严重破坏，并企图以全力夺取德里。1260年巴勒班盛情款待旭烈兀的使节，检阅其雄伟壮观的军队，以使后者对他的军事威力留下深刻印象。后来，伊儿汗国的蒙古统治者加赞·马茂德(1295—1304)，派杰出学者拉希德-乌德-丁出使阿拉-乌德-丁·哈勒吉，主要地是想得到他的友谊和归顺，但顺便也想获取一些有用的药物。拉希德-乌德-丁得到给与他的大量馈赠，永久地拨给他4个村庄的税收，所收的税款则通过商人支付。

然而，德里苏丹方面对蒙古人(不信教的和信伊斯兰教的)这些友好的主动表示，却未能阻挡他们的入侵浪潮。这个国家仍然易受帖木儿入侵的大灾难，这种入侵后来曾长期使德里疲惫不堪。 462

16世纪时，土耳其和伊朗开始形成为东伊斯兰世界的大君主国，前者是逊尼派，而后者为十叶派。比贾普尔、艾哈迈德纳加尔和高康达的几位苏丹皈依十叶派，增强了伊朗在德干的影响。伊朗与德干诸苏丹的外交关系，始于十叶派萨法维王朝的缔造者沙·伊斯玛仪统治期间(1501—1524年)，莫卧儿人对德干的野心从阿克巴统治时起日渐膨胀，这又进一步加强了他们之间的友谊。沙·阿拔斯二世(1462—1466年在位)做了不懈的努力，以阻止沙·贾汉剥夺德干诸苏丹的独立；而沙·贾汉对比贾普尔和高康达的寻衅政策，主要是迫使它们放弃与伊朗的特殊关系。高康达的统治者库特卜沙被迫放弃了在胡特巴(星期五与伊德在清真寺午祷布道的开场白)中提到伊朗沙的名字的惯例。

相信埃及末代阿拔斯哈里发将其职位转交给土耳其苏丹谢里姆一世(1512—1520年在位，他于1517年征服埃及)的信念，是18世纪后期的一种杜撰，又被20世纪印度的泛伊斯兰教鼓吹者为了

政治目的而夸大。事实上，苏丹谢里姆引以自豪的是，他的征服使他控制了麦加和麦地那，以及麦加的舍里弗[1]被迫承认他的宗主权。

这必定促使舍尔沙下决心消灭伊朗并与土耳其建立外交关关，因为他有"缔结宗教兄弟关系纽带"的特殊目的，以及从这位苏丹获得对麦加或麦地那的守护职责。

阿克巴与当时伊斯兰世界的关系，受一种新政治现实主义态度的支配。主要目的已不再是增强莫卧儿人与同宗教或同教派信仰的其他强国之间的关系，而是要使诸如十叶派的伊朗、逊尼派的河外地和土耳其等国之间达到力量均势，它们不仅可能具有不同的宗教信仰，而且也可能对阿克巴的政治动机满怀猜疑。

阿克巴勉强地避免了与河外地的直接对抗。当它的统治者阿卜杜拉汗·乌兹别克在东部取得拔汗那，在南部取得把力黑和八答黑商的时候，统治这些地区的前王公和首领均流亡印度，处于阿克巴的庇护之下。为了挽救迄今一直独立的可不里以免落入阿卜杜拉汗·乌兹别克之手，阿克巴于 1585 年在可不里的统治者、他的堂兄弟米尔扎·哈基姆去世时将其并入莫卧儿帝国。阿卜杜拉汗·乌兹别克的野心在这一地区受挫，于是把注意力转向呼罗珊。得到与他一样对伊朗怀有侵略意图的土耳其的支持，他便竭力要消灭伊朗的十叶派王朝，因而引发教派仇恨，双方互相谴责对方为异教徒。因乌兹别克征服赫拉特而与伊朗政府失去联系的坎大哈，现在它自身处境危险。决心面对这一危机，阿克巴遂于 1590 年夺取坎大哈，不久后又夺取信德和俾路支斯坦。为了防止这位汗把注意力转到克失迷儿方向，并增强自己的边防，他已于 1586

① 舍里弗(Sherif 或 Sharif)，原意为圣裔，后引伸为伊斯兰国家中出身高贵或有政治地位的人。——译者

463 年兼并克失迷儿。直到1598年阿卜杜拉汗·乌兹别克去世、接着发生的内部冲突削弱河外地之时，阿克巴才放心地离开旁遮普回到亚格拉。自1585年以来，除偶尔巡幸克失迷儿和可不里之外，他一直留在旁遮普。

但是这整个时期，阿克巴与阿卜杜拉汗·乌兹别克一直保持着外交通信联系，试图阻止他以牺牲伊朗为代价而扩张势力，并且指出即使伊朗王朝是十叶派，却仍然是先知穆罕默德的后裔。有一个阶段，阿克巴甚至达到极端，向这位汗建议，印度与土兰的军队联合起来拯救伊朗免遭土耳其之害；计划是不切实际的，但却足以提醒阿卜杜拉汗·乌兹别克，如果他太过于偏袒土耳其，阿克巴就可能以支持伊朗来回敬。为了在土耳其人占据的麦加和麦地那施加某些影响，在当地更好地展示莫卧儿政府所需要的形象，阿克巴便大量地定期给予舍里弗和两地宗教名流及其他精英以金钱和馈赠。

贾汉吉尔最初奉行其父对于伊朗方面的外交政策，他对沙·阿拔斯的尊敬有增无减，直到沙·阿拔斯重占坎大哈为止。贾汉吉尔从此开始考虑与乌兹别克人和奥斯曼人结盟反对伊朗，同宗中的逊尼派反对十叶派；但这并没有成为事实。轮到沙·贾汉，在穆拉德四世正准备从伊朗手中夺回巴格达时，他曾于1638年争取与土耳其结盟，但穆拉德没有他的帮助也夺得了巴格达，那个建议便终止了。沙·贾汉于是入侵巴力黑和八答黑商，这引起奥斯曼人与莫卧儿人之间的猜疑，从而排除了逊尼派结盟反对可恨的十叶派的任何想法。但外交接触一旦建立，在沙·贾汉统治的整个时期便或多或少地一直持续不断。

奥朗则布继任时，巴力黑和布哈拉迅即遣使祝贺他的继位，但麦加的舍里弗、也门和巴士拉的土耳其总督却在观望7年之久后才承认他，奥斯曼人则直到1690年才终于派出使节。这是由于

1683年他们在维也纳的失败，1686年又失去匈牙利，那时需要他的帮助。奥斯曼人不知道，这时奥朗则布在维护其帝国的完整中正陷入巨大的困境。

此前很久即1661年2月，一位波斯使节抵达德里，受到王室的款待。但据说，这位使节关于奥朗则布即位情况的报告，以及对柴明达尔叛乱的夸张叙述，使沙·阿拔斯二世相信，印度只是保持着昔日全盛时期的虚名。沙·贾汉和达拉·舒科所派使节述说的奥朗则布的行为，无疑早已使他厌恶。总之，他虽然在1663年彬彬有礼地接待过由木尔坦总督塔比亚特汗率领的回访使团，但却并不克制谴责奥朗则布登上皇位的无耻的方式，以及采用“世界征服者”(Alamgir)称号的专横。塔比亚特汗返国时，因未能争取这位沙而一时受辱于奥朗则布，伊朗与莫卧儿人的关系每况愈下；但双方在边境上的军事集结，就它们各自的情况而言都不构成有效的威胁，因为这两个大国都没有强大到足以攻击对方。虽然逃亡的王子阿克巴在17世纪80年代企图说服沙·阿拔斯帮助他推翻其父，但印度在奥朗则布统治下外交上的孤立，却是因为国内问题的困扰。 464

就贸易和文化关系方面而言，情况就不同了。在发现好望角航路和葡萄牙人东来之前，阿拉伯人主宰海运贸易的事实意味着，印度的穆斯林与整个穆斯林世界能容易地发展商业联系，并同时保持他们的文化接触。因此，在与其他穆斯林国家的外交关系受挫时，贸易、商业、学者互访和思想交流便有利于达到某种一致。

当时马拉巴尔沿岸有诸如卡利卡特这样一些港口，它们是东方的勃固和马六甲与西方的波斯湾和红海之间的贸易集散地，因此是从事这种贸易的关键地区。尽管马拉巴尔本地不在穆斯林统治之下，但作为中世纪时这种商业活动的中心，它却是伊斯兰的启示由此和平地传播到远东和其他非穆斯林地区的地点。

从红海和波斯湾有两条通往欧洲的陆上商路，一条经过埃及，另一条经过叙利亚。尽管从9世纪到10世纪也有一些关于印度的叙述，但尤其是通过埃及这条商路所作的接触，才使印度的形象在14世纪阿拉伯人关于地理学、旅游和探险活动的书籍中如此突出。例如，大马士革的希哈卜-乌德-丁-乌马里(1297—1348)，在其百科全书式的著作《理解的道路》中，对印度的叙述主要就是以商人提供的资料为基础的。而且，即使他所得到的关于印度政治、宗教、社会和经济生活的资料是第二手的，却仍然大部分被这一时期的印度政治史，被摩尔人旅行家伊本·白图泰(1304—1377)的不朽之作《游记》(Rehla)所证实。

从9世纪到12世纪还有一条陆上的商路，以加兹尼和木尔坦为贸易集散地。13世纪时，加兹尼的重要性日降，木尔坦这条路仍继续使用。16世纪时，经过拉合尔和可不里的商路更受欢迎。

12世纪和13世纪时，许多商人、苏非派信徒和学者经由胡拉姆、托契和戈马尔等隘口来到木尔坦和乌奇。兴盛的苏非派中心如同贸易中心一样，在这些地区星罗棋布。到这时，穆斯林工匠和商人行会与苏非派圣徒之间的密切联系已发展起来；事实上，许多著名的苏非派信徒就出身于商人或工匠。印度苏非派契斯提教团的一些信徒也有这种密切联系，他们靠商人赠送的现金、而不是靠官方授予的永久税收为生，后者会使他们依靠沉浮不定的政治权势。

印度的穆斯林商人与外部世界通常维持着颇为真诚的关系。例如，1241年蒙古人首领太尔进攻拉合尔，常到呼罗珊和土耳其斯坦旅行的拉合尔商人社团，并不参与防御拉合尔或抵抗蒙古人，465 他们曾从蒙古人那里弄到旅行其控制区的通行证。印度的统治者也不干涉这类商人，这类商人作为他们与蒙古人统治者之间的中介人是有用的，并且这类商人在任何政治斗争中总是保持中立。

到穆罕默德·宾·图格卢克统治时，在印度还有伊朗商人。呼罗珊商人在德里拥有巨大宅邸，从事于向呼罗珊输出奴隶、金、银、纸张和书籍，还向伊朗宫廷输出大象。

奴隶还从埃及、亚丁和土耳其斯坦输入，马匹购自土耳其斯坦、伊拉克和巴林，马匹贸易从15世纪之后一直由阿富汗人垄断。如所周知，奢侈品是为德里宫廷输入的；但从16世纪起也存在从孟加拉和甘琶逸到伊朗、鞑靼、叙利亚、非洲、阿拉伯和埃塞俄比亚的广泛的丝绸和亚麻布输出贸易。伊朗宫廷对印度药草也有巨大需求，在当时的医学著作中反映了印度药草对医学的影响。

中世纪穆斯林世界贸易中的一个重要因素，是印度教商人、银行家和放债者所起的作用。从13世纪到15世纪的文献资料十分缺乏，但没有理由相信那时与16世纪和17世纪普遍存在的情况根本不同，因为后两个世纪有充分的资料。

这个时期的阿拉伯法典文献(Fatawa)和贸易文件中，并不区分印度教徒与耆那教徒，不管印度商人属于那个教派，凡居住在阿拉伯海南岸者均被称作"异教徒商人"(班尼扬-库法)。他们的职员称作卡拉尼，这个词很久以前就开始使用，只是由于东印度公司使用它才流行开来。班尼扬主要经营布匹贸易和放债。他们在穆斯林占绝大多数的居民中的生活状况，完好的记载是叙述他们与穆斯林在以下这类问题上的争执，如欠债的穆斯林不偿还借款，雇用穆斯林仆人(例如做清扫工)的条件等。在后一种情况下，即在受雇人举出宗教理由作为不服从的原因时，那裁定是，这样的服务不应被视为贬低穆斯林的地位，而且印度教雇主象印度教贷款人一样，政府会为报答他们的纳税而给予保护。

佩特罗·德拉·瓦勒和托马斯·赫伯特在沙·阿拔斯一世统治期间(1581—1629年)访问伊朗时，发现在伊斯法罕和班达尔·阿拔斯都有印度教商人；另一位旅行家沙尔丹注意到，他们收取极

高的利率，其利润用贵金属汇寄回印度，因而对货币市场产生决定性的影响。在争执中，沙·阿拔斯一般是偏袒他们。另一位来访者说他们的人数为 12000 人，描述他们大都是温厚而友好的，偶尔有脾气暴躁的，素食的和体格瘦弱的。他们与莫卧儿宫廷联系密切，被授权贷款给莫卧儿使节和应邀访问印度的伊朗学者，莫卧儿政府则付还借款给他们在德里的代理商。

自 12 世纪以来，大量著名的诗人、学者、苏非派信徒和神学家一直移居印度，但在中世纪整个伊斯兰世界十分出名的印度穆斯林学者也决非少数，因此印度的许多观念对印度之外同时代的思想具有重大影响。例如，在巴达翁（德里以东约 170 英里）出生和受教育的毛拉纳·拉济-乌德-丁·哈桑·萨加尼，写了一部关于先知穆罕默德口传教义的名作，书名是《光明的东方》(Mashariqu'l Anwar)。整个穆斯林世界都抄录、阅读和研究这部经书。

466

有一位传说人物即印度人拉坦(Baba Ratan)，据说是先知本人使他皈依伊斯兰教的。这个显然是编造的传说，为的是要证明伊斯兰教的世界性。萨加尼在其名著《光明的东方》中抨击了这个传说，还抨击了其他一些不可靠的口传教义。然而虔诚轻信的人并不注意学者们这样的抨击，流行的伊斯兰教文献继续引用一些不可靠的口传教义。甚至著名的伊朗苏非派信徒、学者谢赫·阿拉-乌德-道拉·西姆纳尼(1261—1336)，也为有关拉坦的传说辩护；另一位伊朗苏非派学者米尔·萨伊德·阿利·哈马达尼(1314—1385)及其弟子，在克失迷儿宣传伊斯兰教的正统观念，同时通过他们的著作使有关拉坦的传说广为流传。

在阿拉伯知识界留下不可磨灭印象的另一位印度学者，是谢赫·阿利·穆塔吉(1480—1567)，他在麦加受完高等教育，是一位多产作家，他对学问的主要贡献是他出版的《圣训》，书名是《财富之源》。在该书中，他重新更系统地编排了阿布勒·法兹勒·阿卜

杜尔·拉赫曼·苏尤蒂(1445—1505)的不朽版本中所提到的口传教义。

主要的阿拉伯学者承认谢赫·阿利·穆塔吉，提高了整个印度学术界的声誉。许多印度学者（如谢赫·阿利的弟子谢赫·阿卜杜勒·瓦哈布·穆塔吉)定居麦加,做教师和传道士，并以其对伊斯兰教神学各个分支的广博知识而著称。

在麦加和麦地那的这些印度教师，吸引了想专门研究《圣训》的其他印度学者。虽然有许多别的地方的香客到那里定居，但在17世纪时印度人享有一种特殊地位,这多亏了印度苏非派信徒的临时或永久公寓。一位著名的穆斯林宗教学者和苏非派信徒谢赫·瓦吉-乌德-丁·古吉拉蒂(死于1589或1590)的弟子们，在麦加和麦地那宣讲夏达里教团的教义，它从那里传播到伊斯兰教世界别的地方、尤其是马来群岛。

关于印度伊斯兰教的知识之传播到北苏门答腊的亚齐和班卒儿①,似乎是商人的功劳。例如,阿布勒·法兹勒的《阿克巴则例》表明,阿克巴的宫廷大量需要班卒儿的樟脑,因此亚齐和班卒儿的商人访问德里和亚格拉,然后经由西印度诸港和麦加回国,他们在那儿得到关于印度苏非派的信息,那并不是不可能的。

夏达里教团向马来群岛传播的关键人物，是以库沙希知名的萨非-乌德-丁·艾哈迈德，他在离开印度去麦加和麦地那开办学校前被介绍加入夏达里教团。他幸运地得到辛凯尔的阿卜杜尔·劳夫作他的弟子。据说这位著名学者于1615年出生在亚齐，于1643年动身去麦加。他在库沙希指导下在该地学习了19年，然后返回亚齐,用阿拉伯语和马来语撰写了一些重要的苏非派著作。 467

① 亚齐(Acheh),印尼伊斯兰封建王国,16世纪兴起于苏门答腊北端，强盛时领有马来半岛部分地区。班卒儿(Fansur)，位于苏门答腊西北沿岸巴鲁斯附近，17世纪时为亚齐属区。——译者

一些访问过麦加的印度苏非派信徒，对他们所听说的亚齐（当时以“圣地的前院”而著称）那里的情况似乎如此印象深刻，以致想亲自访问亚齐统治者的宫廷。古吉拉特兰代尔的努尔-乌德-丁·拉尼里就是这样一位苏非派信徒，他于1620年访问麦加，1637年去亚齐，直到1644年才回国，死于1658年。他用阿拉伯语和马来语写了几部著作，其中最有意义的是他的苏非派著作《人类的奥秘》，以及他按照印度地区苏丹史的方式所撰写的一部亚齐诸王史《国王的花园》。

17世纪时，纳合西班底教团成为一条渠道，苏非派著作、尤其是印度苏非派著作经由它普及到整个说阿拉伯语和土耳其语的世界。该教团的一位著名成员为谢赫·塔杰-乌德-丁，在其先师赫瓦贾·巴吉·比拉于1603年去世后，曾徒劳地企图在神学问题上凌驾于谢赫·艾哈迈德·沙欣迪之上；接着他动身去了麦加。他把卡什菲的《生命源泉之精粹》——论述纳合西班底教团历史和教义的一部主要著作，由波斯语译成阿拉伯语，并且自己也用阿拉伯语撰写有关纳合西班底教团的著述。他引入教门的许多重要弟子来自爪哇和苏门答腊，他们接着又在那些地方传播纳合西班底教团的影响。例如，望加锡（婆罗洲）的谢赫·尤素夫，在其阿拉伯语的论文中就曾大量引用塔杰-乌德-丁的著作。17世纪下半叶处于全盛时期的谢赫·尤素夫，是万丹[①]苏丹哈吉（1682—1687，该地区最后一位独立的苏丹）宫中十分有影响的人物。

谢赫·艾哈迈德·沙欣迪之子赫瓦贾·穆罕默德·萨伊德和赫瓦贾·穆罕默德·马苏姆，于1656—1657年去麦加。他们2年的访问，似乎越来越多地卷入当地存在统一性理论的支持者与反

---

① 万丹（Bantan），印度尼西亚伊斯兰封建王国，位于爪哇岛西部，于苏丹哈吉统治时的1684年沦为荷兰东印度公司的属国。——译者

对者之间的争论，这一争论那时在印度正风靡一时，结果这件事便反映在苏门答腊学者的著作之中。到17世纪末或18世纪初，谢赫·艾哈迈德·沙欣迪和谢赫·穆罕默德·马苏姆的书信集被译成土耳其语，在土耳其的图书馆里有许多手抄或翻印的本子表明，该国对那个问题也极感兴趣。为答复一名土耳其记者的询问，沙·瓦利-阿拉（1703—1762）写了一篇暗示那两种对立的观点之间妥协的论文。

自8世纪末为阿拔斯宫廷翻译哲学、天文学和数学经书以来，梵文著作的阿拉伯文译本不断问世，这导致至今仍为大多数国家采用的十进制和数字的发展。诸如沙拉斯丹尼（1076—1153，论各种宗教和教派的一篇阿拉伯文论著《机智庇护教派之书》(Kitab al Milal wa'l Nahl)的作者）这样一些学者的著作，说明受到加德济的《扎因之官报》(Zainu'l Akhbar，写于约1041年)，比鲁尼的几种梵文著作的阿拉伯文译本，以及比鲁尼自己所写的关于印度知识的《印度之书》的影响。

奥义书的有神论概念，例如"我即梵"(Brahmasmi)或"汝是彼"(Tat tvam asi)之类所产生的影响之深，在下述一些说法中得到阐明，如巴亚济德·比斯塔米(死于874年)说，"愿天国荣誉归于我。我主真伟大！"，以及他断言，他终于以涅灭超脱自我，就象蛇脱皮一样；还有伟大的苏非派先烈哈拉杰(922年被处死)的著名宣言中的"我即真理"(Ana'l Haq)。不知道巴亚济德是否与印度人有接触(他师从信德传法师学习涅灭教义的故事系虚构)，但哈拉杰与佛教学者确有个人接触。早在10世纪，印度的吐纳法就已成为伊朗和加兹尼苏非派不可分割的和日益重要的一部分。

468

胡杰维里(1088年后去世)谈到呼罗珊苏非派的两个教团，即哈什维亚和穆贾希马(拟人主义者)，它们关于合一的思想受到婆罗门概念的影响。尽管他们说自己是穆斯林，但却否认先知们享

有特权。在苏非派信徒中，混灭并不涉及失去本质和毁灭人性，而据胡杰维里说，一些苏非派信徒确实以婆罗门的眼光看待灵魂。毛拉纳·贾拉勒-乌德-丁·鲁米(1207—1273)的下述诗文，以类似婆罗门关于灵魂轮回的术语的、微观世界的说法描述人类：

我作为矿物死，而变成植物
我作为植物死，而以动物复生
我作为动物死，而成为人。
为什么我要畏惧？何时我不濒临死亡？
作为人我会再次逝去，带着天使的祝福
翱翔；但即使是离开了天使，
我也必须经历：除了神一切注定皆要灭亡。
在牺牲我的天使灵魂时，
将变成什么我从未设想。
啊，别让我存在！因为“不存在”
用嗓音腔调宣布：“我们将回归天神！”

由于一个印度人即江普尔的萨伊德·穆罕默德(1443—1505)及其印度弟子的教导既然是这样，便使另一种伊斯兰教运动别开生面，这就是以预期出现马赫迪即伊斯兰教救世主(messiah)为依据的马赫迪运动。伊本·哈勒敦在细查这个问题的全部口传教义后总结道：“每一个时代的穆斯林……都知道得很清楚，到了最后的时候，出身于[先知]家族的一个人便必定会出现，这个人将加强本教并使正义获胜。穆斯林将会追随他，而他则会得到穆斯林王国的统治权。他即被称为马赫迪。”这一信仰对伊斯兰教各国出现各种冒险家负有责任，这些冒险家自称马赫迪以寻求政治权势，每个冒险家都使口传教义受到曲解或重新加以解释，用这样的方式来支持他自己的要求。据马赫迪运动的资料记载，江普尔的萨伊德·穆罕默德于1495—1496年在麦加、1497—1498年又在艾哈

迈达巴德自称马赫迪。他的重要性在于，他重定马赫迪口传教义的方针，强调这些教义在提及马赫迪统治整个世界时，不是指政治统治，而是指经由马赫迪恢复原样的伊斯兰教的精神统治。当地的乌拉马从古吉拉特和信德驱赶他，污辱他是异教徒，是国家的危险人物，他便动身去呼罗珊，但死于途中——在阿富汗的法拉，那里他似乎留下了深刻的印象。他那些仍留在法拉的弟子，以过贫穷生活并为神、为人服务以竭力证明，马赫迪信仰才是真正的伊斯兰教。 469

至于说到印度对波斯文学的影响，阿米尔·胡斯劳(1253—1325)留下了极为不可磨灭的影响。他出生于德里以东约150英里的帕蒂亚利，在宫廷就象在谢赫·尼扎姆-乌德-丁·奥尼亚的契斯提教团客舍一样著名。虽然他的长诗和对苏丹与贵族的颂词在历史上都具有重要性，但他对文学最重要的贡献却是抒情诗，这种诗是简明、协调、结构紧凑和富于感情的楷模，并且为伊朗的主要诗人们承认为杰出的诗作。

阿克巴宫廷的桂冠诗人费济(1547—1595)，为波斯的诗歌进一步增添了光彩。他吸收了能向阿米尔·胡斯劳及伊朗诗人学到的一切长处之后，加强了16世纪和17世纪主宰波斯诗坛的印度风格。后来在萨法维王朝统治下，这种风格在呼罗珊、土耳其斯坦和伊拉克迅速传开，但在18世纪下半叶，它受到波斯官方的巨大留难，于是便在实际上消失了。

印度对波斯文学领域作出的第2个杰出贡献是书翰学(In-sha)。这个领域的先锋是费济的弟弟谢赫·阿布勒·法兹勒，他使书翰学摆脱传统的浮夸与修饰和神学的习语，发展了他自己的一种遒劲的文风，以人道主义和哲学为基础广泛地表述他的看法。这种文风在伊朗流行的主要原因，是它大量使用借自启示通神学的概念(参见本书原书第289页)。沙·贾汉宫廷的大臣昌德拉班·

布拉曼(约1600—1660)，成功地模仿了阿布勒·法兹勒；由于用波斯语写作的印度教作家的成就为当时波斯语世界的学者所完全承认，穆斯林学者在书翰学的技艺中便失去了他们的优势地位。

第34章 印度与近代西方

弗里德里奇·威廉和H·G·罗林森*

在中世纪时期，印度与西方少有或没有直接往来。自罗马帝 470 国覆亡以后，印度与西方首次建立直接接触是在那个重要的日子——1498年5月20日，即瓦斯科·达·伽马航抵卡利卡特港之时。葡萄牙诗人卡蒙斯(1525—1580)在《鲁西亚德》(Os Lusiadas)中，富有诗意地描述了他的登陆。英国人出现在这片土地上为时颇晚。访问印度的第1个英国人(如果除有点儿虚构的希格尔穆斯之外，此人在阿尔弗雷德统治时被派往在迈拉普尔的圣·托马斯神殿去朝圣)，是神父托马斯·史蒂文斯，1579年到果阿的一位耶稣会会士。他是对东方语言感兴趣的最早的欧洲人之一。他出版了一本孔坎语方言的语法书，并于1615年用孔坎语写了著名的诗，题为《克里斯丹往世书》。这诗的内容含有从创世到复活的整个《圣经》故事，其意图是供印度改变信仰的人使用，以取代印度教的《往世书》即关于神祇的流行诗。它包含许多绝妙的诗节，从它充满古典引喻及文风和韵律优美来看，史蒂文斯神父似有可能懂得梵文。他极力赞美马拉塔语，"象细砾中的珍珠，象珍珠中的蓝宝石，那是卓越的马拉塔语；象花中的素馨，香料中的麝香，鸟中的孔雀，星群中的黄道带，那是语言中的马拉塔语。"同时到果阿的另一位杰出的来访者是扬·惠更·范·林斯霍腾，从1583年到1589年他是果阿大主教的客人。他于1595—1596年出版的《旅

* 原书第485—486页关于音乐的几段文字由N·贾伊拉兹波易博士撰写。

行记》，是那时欧洲关于印度最早的和最好的一部书，并且已被译成了英语及其他语言。有关印度最令人感兴趣的报道之一，是15世纪时俄国商人阿法纳西·尼基金的报道，书名是《1466—1472年三海航行记》，但却被印度历史学家们所忽视。①

1583年，一伙英国商人带着伊丽莎白女王致阿克巴皇帝的信，出发经小亚细亚走陆路去印度。《麦克白》中提到一个事实：他们乘"猛虎号"到达特里波利斯时，那巫婆说：

她的丈夫是"猛虎号"的船长，到阿勒颇去了。②

他们从阿勒颇出发，走古代的商路到幼发拉底河，顺河而下抵达巴士拉。他们从这里去霍尔木兹，在当地被葡萄牙人逮捕并被送往

471 果阿。不过，他们终于逃脱，历经冒险之后，其中3人拉尔夫·菲奇、约翰·纽百里和威廉·利兹，于1585年抵达亚格拉的帝国宫廷，但只有第1个人活着回到了英国。菲奇描述亚格拉是"一个非常大的城市，人口稠密，建筑用石，有干净而宽敞的街道，一条清澈的河傍它流过，注入孟加拉湾。它有一座完好的坚固城堡，以及十分干净的沟渠。"1608年，东印度公司得到皇帝贾汉吉尔的允许，租房用作苏拉特的塔普蒂河两岸的商行，这便是英印帝国的摇篮。

但英国人来印度是做商人，不是做收集古物的人或探险家，因而对这个国家的宗教或文化不大感兴趣。至于洛德和奥文顿2位牧师，或许可视为例外。亨利·洛德的《东印度群岛两个外国教派一览》(1930年)，是英国人对苏拉特的印度教徒和帕西人的最早记述。奥文顿的《1689年远航苏拉特》，也包括许多生动而有趣的观

① 1960年莫斯科版。关于17和18世纪的俄—印关系，1958年和1965年在莫斯科出版了两卷的文献集。

② 参见《莎士比亚全集》(中文版)(八)之《麦克白》，人民文学出版社1968年版，第312页。但地名译名与地图上的译名不一致，译文按地图译名。——译者

察资料。然而，17 世纪时关于印度的旅游文学作品有一股涓涓细流，“丝绸东方”的魅力极大地影响了一位伟大诗人。约翰·弥尔顿，双目失明孤寂而坐，“因黑暗和危险笼罩”，象托马斯·罗爵士这样的旅行家所叙述的莫卧儿帝国的情景，一定给他留下了深刻的印象，并且很可能直接听到他们中不止一个人的叙述，于是我们读到

高坐在宝座上，气派威仪远胜过
霍尔木兹与印度的富丽，也远胜
手艺登峰造极灿烂的东方
撒布在它豪放的帝王身上的珍珠和金子
撒但意气扬扬①

这时我们的思想如同弥尔顿一样，准会本能地回溯到罗爵士与皇帝贾汉吉尔戏剧性地最初会见之时，“上有华盖，前有地毯，耸立的阳台上，威风凛凛地坐着莫卧儿大帝”。弥尔顿在诗中提到印度之处多到不可能一一引用，但没有人会忘记对无花果树的神奇描述，亚当和夏娃偷食禁果后就躲避在无花果树的枝叶下：

他们选中了
那无花果树——不是以果实闻名的那一种，
而是诸如今天印度人所知道的，
在马拉巴尔或德干，把分叉的枝桠伸展得
很长很宽，以致那弯下的树枝
着地而生根，那小树又在母树
四周围生长，形成柱子支撑的
高高拱接的树荫，中间是回音路：
那儿印度牧人常为了避暑

① 参见《失乐园》(中文本)，金发燊译，湖南人民出版社 1987 年版，第 33—34 页。但诗中地名按本书之译名，下同。——译者

在里边乘凉，从浓荫切开的小口

看守他吃着草的畜群。①

472 那飞行的撒旦一边在空中飞翔，一边联想到全速航行的东印度人的船队，

紧逼着赤道贸易风

由孟加拉而来，或由德那第、替多儿

两岛而来，商人们从那儿贩卖

香料药物。②

亚洲的专有名称对弥尔顿具有特殊吸引力，他在“亚当所见”中极有效地使用这些专有名称，在那儿他见到：

从喀西汗的首都

甘白鲁坚固的城垣，和乌浒

河边的撒马尔罕，帖木儿的王宫，

到中国皇帝的北京，从那里再瞩目

到伟大莫卧儿皇朝的亚格拉和拉合尔……

蒙巴萨、基珞注以及马林迪和被认为是

奥菲尔的索法拉③

最后，我们不要忽略优美而引人入胜的小小素描：

遥远的印度之岛塔普罗班，

白绸头巾围着人们微黑的面庞。

对于17世纪的英国来说，印度是大莫卧儿帝国的国度，在德赖顿的名剧《奥朗则布》(1675年)中，虽然是想象地，但却是十分戏剧性地描绘了莫卧儿大帝的宫廷。两个著名的法国旅行家塔韦尼

① 关于英语文献中其他提到印度无花果树的，见尤勒在“霍布森-乔布森”中论“巴尼亚”树的那篇文章。(诗可参见《失乐园》，中文本，前引书，第313页。——译者)

② 参见《失乐园》(中文本)，前引书，第58页。——译者

③ 参见《失乐园》(中文本)，前引书，第376—377页。——译者

埃和贝尼埃的记叙之作，又加强了这种印象，这些作品已于1684年译成英文，它们对莫卧儿帝国的描绘栩栩如生。17世纪和18世纪来印度的欧洲旅行家，通常都以伊斯兰教徒的观点看待印度教徒。他们认为印度教徒堕落又迷信，一些传教士如杜波依斯神父[①]著作的出版，又加强了这种态度，这些人只看到印度教徒的阴暗面。如果说欧洲人曾研究过东方的什么语言，那就是波斯语。波斯的诗与欧洲古典文学有某些类似之处；将萨迪或哈菲兹的诗节译成英文诗行，几乎就象译贺拉斯[②]的诗一样，是件雅致之举。十分奇怪的是，正是经由波斯的语源，西方最初知道了印度教徒的语言和文字。18世纪时，少数传教士如汉克斯雷登，设法收集了写一部梵语语法的资料；名叫亚伯拉罕·罗杰的一个荷兰人，翻译了印度诗人伐致呵利的著作，但这些都没有引起多少注意。萨克逊传教士齐根巴格以其《达穆利卡语法》(1716年）而著名。伏尔泰赞扬《耶柔吠陀》(Ezour Vedam)的专门知识产生了一些兴趣，尽管后来有证据说明那依据的是无价值的赝品。但是，阿克巴大帝和在他之后的那位才华横溢而命运多舛的王子达拉·舒科，却是两个急切关心印度教的人。旅行家贝尼埃带回法国的古梵文著作《奥义书》的波斯文译本手稿，即是根据达拉之命而翻译的。手稿落入另一法国著名旅行家和学者安克蒂尔·迪佩龙之手，他于1771年发现《波斯古经》，并于1801年将其译成一种奇特的拉丁、希腊和波斯语混合文本，这个文本引起了德国哲学家叔本华的注意。

473

当时在英属印度，沃伦·黑斯廷斯为了纯功利的原因正鼓励

① 《印度教徒的举止、习俗和礼节》(1817年)。神父从1792—1823年漫游南印度，因而有独一无二的观察机会，他充分利用了自己的观察资料。

② 贺拉斯(Horace，公元前65—前8)，古罗马诗人，以写讽刺诗和抒情诗著称。——译者

人们学习梵文。他已着手为公司的印度教徒臣民草拟法典，为达此目的就必须获得古代梵文律书的准确知识。1785年查尔斯·威尔金斯出版了《薄伽梵歌》的译本，首次将梵文著作译成英语。几年后，梵文研究的真正先驱、孟加拉亚洲学会的创立者威廉·琼斯爵士(1746—1794)，出版了印度教最伟大的律书《摩奴法典》的译本。1789年，一个婆罗门学者告诉他存在梵文戏剧，就在当年他便译出了迦梨陀娑的杰作《沙恭达罗》，从而使西方世界大吃一惊。学者们带着探险者寻找澳大利亚金矿的贪婪，从事梵文手稿的搜寻。最伟大的早期梵文学者H·T·科尔布鲁克(1765—1837)，将梵文研究置于科学的基础之上。

这里[①]应当提到根据亲身经历写的，或许是欧洲最早的那本关于印度的小说《加尔各答哈特之家》，它是一位无名氏作者、显而易见是一位女士的作品，于1789年在伦敦出版。作者对黑斯廷斯时代的加尔各答显然有亲身感受，她的作品因而兼有小说和旅行记的特点。象这个时期的许多小说一样，它在形式上是一束书信，由女主人公索菲娅·戈德博妮写给她在英国的一位亲密女友。本书在文学上小有成就，但在出书的当年就在都柏林出现非法翻印的版本；2年后出了德文译本。[②]

这部小说对加尔各答的纳波布[③]在其夫人们看来是奢华的生活作了有趣的措述。从历史学家的观点看，它最值得注意的特色是对印度教持非常同情的态度。喜欢印度教徒的音乐和舞蹈的索菲娅，关于异教徒[④]是这样写的，“在世间的一切人中……他们最

① 这一段和下一段是由原书编者增补的。

② 约翰·麦克法兰注释的重印本，由加尔各答的撒克与斯平克公司于1908年出版。

③ 纳波布(nabob)即印度省督纳瓦卜(Nawab)。——译者

④ 异教徒(“Gentoo”)即印度教徒，出自葡萄牙语“gentio”，意为“异教徒”。

不伤害人地和幸福地生活着——从襁褓时期起，他们的毕达哥拉斯的信条便给之以仁慈和乐善好施的教诲”。（信XII）她碰到一位青年婆罗门，“贝拿勒斯异教大学”的一个学生，她与他在精神上堕入情网。她懂得印度教阶级制度的一些主要原则，赞成这些原则，并且钦佩“如象盖多(Guido)那样赞助天国圣徒”的婆罗门。她似乎不反对印度教的偶像崇拜，甚至赞美虔诚献身的萨蒂。她对轮回教义半信半疑。她的婆罗门大学生教给她印度教的原理，而她在一封信中甚至说，她已变成为印度教徒。“我为近代基督教徒的规矩感到羞愧，……现已改信异教徒的信仰，并请我的婆罗门每天教我。”（信XXVI）那婆罗门合宜地死去（“哦！他是上天以恩赐态度造就的人性之一切——我愿在心中树立怀念他的高塔，持续到心脏不再跳动为止”），使索菲娅可以毫无顾虑地嫁给一个一直向她求爱的东印度公司的年轻官员（“因为他确实十分尊敬和珍视我的婆罗门”）（信XXXII），然后回到了英国。这本小说是按在印度的英国人的态度，对19世纪满怀信心的帝国主义的作用，对英国低教会运动①兴起的作用所作的引人注目的评论。 474

由于一次奇妙的偶然事件，梵文被传入欧洲。一个东印度公司的雇员亚历山大·汉密尔顿，在拿破仑战争期间被拘留在巴黎。他以在国家藏书馆编印度手稿目录和教梵文消磨时光，他的学生中有德国诗人和哲学家弗里德里希·冯·施莱格尔。施莱格尔回到德国后，出版了其著作《论印度人的语言和智慧》(1808年)。对于西方世界来说，许多世纪一直无人知晓的这一大文库的突然发现，是自文艺复兴时重新发现希腊古典文学宝藏以来的最重大事件；并且有幸的是，它与德国浪漫主义的复活在时间、空间方面恰

① 英国低教会运动(The Evangelical movement)，低教会为基督教新教圣公会中的一派，主张简化仪式，观点倾向于清教徒。——译者

好相合。《奥义书》之对于叔本华便是新的灵知或启示。

> [他说]那无与伦比的书触动人的灵魂深处。每一个句子都产生深刻的、新颖的和崇高的思想，而高尚的、圣洁的和真诚的精神遍及全书。印度的气息围绕着我们，同源的几种精神的新颖思想围绕着我们。哦，在头脑中清除早期灌输的犹太人的一切迷信是多么彻底！在整个世界上，除学习原著之外，就没有如学习《奥义书》那么有益，那么激动人心的了。它一直是我人生的安慰，它还是我死后的安慰。①

通过叔本华和冯·哈特曼，梵文哲学深刻地影响了德国的先验论。康德的大中心说，即经验的事物只是事物本身的表象，这在实质上即是《奥义书》的说法。这可能是一种巧合，然而，康德真的深切关注过印度文化，并在那个时期可以得到的知识基础上讲关于印度的课。因此他对印度教徒的判断是，“他们温文尔雅，这就是他们为什么能宽容一切民族，并且容易被鞑靼人征服的原因。……他们在事业上勤劳而正直，比中国人坦率得多。”在迦梨陀娑那优美的抒情诗《云使》中，被放逐的夜叉，请匆匆北去的季云捎信给他远在喜马拉雅山的妻子；而在席勒的《玛丽亚·斯图亚特》中，也有类似的偶尔捎信的情节，剧中被逐出的王后，请飘飘南飞的云向她青年时期的国土致意。另一方面，为纪念英国气象学家卢克·霍华德，歌德于1821年写了一首诗，多处有意识地提到了《云使》，歌德读过并赞赏威尔逊的《云使》译本(1813年)。

475

1791年福斯特将《沙恭达罗》译成德文，受到赫尔德和歌德的热情欢迎，其热烈的程度亦如叔本华之对于《奥义书》。歌德关于该

① 《愿望和想象的世界》，第1版，xiii页；《补遗》，第3版，i.59，ii.425—6。十分奇怪，叔本华宁可用迪佩龙语言不规范的译本，而没有用后来更易读的那些译本。保罗·多伊森说，吠檀多是“对纯道德最强有力的支持，生死磨难中最大的安慰”。《形而上学原理》，第377页。

剧的短诗是众所周知的：

春华瑰丽，　亦扬其芬；
秋实盈衍，　亦蕴其珍。
悠悠天隅，　恢恢地轮，
彼美一人：　沙恭达纶。①

梵文戏剧的序幕，含舞台监督和一、二个演员、包括丑角或小丑的对话；《浮士德》的序幕以此为模式，场上有作者、舞台监督和丑角的交谈。歌德曾订出一个计划，准备改编《沙恭达罗》在德国舞台上演出。他不很认真地对待灵魂转生的思想，常以他们前世是夫妻的假设解释对斯坦因夫人的依恋。歌德的诗《神与舞女》(Der Gott und die Bayadere)和《贱民》三部曲，依据的是他在索内雷特的《印度河纪行》德文译本中见到的印度传说。三部曲的第1部内容是贱民向梵天神祈祷。第2部谈到婆罗门的没有思想信仰的妻子，被她的丈夫砍了头，她的儿子想使她复活，却把她的头错接到一个被处死的妇人躯体上，这样制造出的那个新人就成为所有贱民的保护女神。第3部的内容是"贱民的感恩"：

伟大的梵天！现在我认出
你是世界的创造之神！
我要称你是我的统治主，
你对众生一视同仁。

对于世间最末等的人，
你不塞住成千的耳朵；
我们最受轻视的人，

① 苏曼殊译诗，转引自季羡林：《中印文化关系史论文集》，第481—2页。——译者

你给了我们新的生活。

请转身看看这位妇女，
痛苦将她化为天神；
我要永远瞻仰我主，
他是唯一的创造的神。①（A·鲍林译）

作曲家梅尔贝亚的兄弟迈克尔·比尔（1800—1833）写了《贱民》一剧，它实际上是伪装地鼓吹犹太人的解放，所以海涅讥讽地评论说，这个贱民是"经过乔装打扮的犹太人"。

海因里希·海涅（1795—1856）② 在波恩听过奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔（1818年被委任为德国第1位梵文教授）的课，476 在柏林听过弗朗茨·博普的课。在其散文著述中，海涅一再批判性地评论西方印度学最初的成就，反对带偏见地解释印度文化。在他的诗（《歌集》等等）中，我们看到他讥讽地提及印度神话，例如众友仙人要努力获取大量的牛的神话。然而浪漫主义手法仍是主要的：

乘着歌声的翅膀，
心爱的人，我带你飞翔，
向着恒河的原野，
那里有最美的地方……

跳过来暗地里倾听
是善良聪颖的羚羊；
在远的地方喧腾着，

---

① 参见《歌德诗集》（中文本，下册），钱春绮译，上海译文出版社1982年版，第232页。——译者

② F·威廉：《H·海涅对印度的印象》，《长时期》，x/2，弗赖堡，1959年，第208页。

圣洁的河水的波浪。

我们要在那里躺下，
在那棕榈树的下边，
吸饮爱情和寂静，
沉入幸福的梦幻。①

海涅的诗《莲花》由舒曼谱曲而成为一首名歌：

莲花儿战战兢兢，
害怕壮丽的太阳，
她低头梦寐沉沉，
等待着良夜垂降。

月亮是她的情郎，
照醒了她的幽梦，
她对他亲亲密密
露出温柔的花容。

她容光焕发地盛开，
向高空默然凝视；
她发出香气而抽泣，
禁不住无限相思。②

当我们读海涅的诗：

一个青年爱一个姑娘，
姑娘却相中另一个人；

① 参见《海涅抒情诗选集》(中文本)，冯至、钱春绮、杨武能译，江苏人民出版社1984年版，第47—48页。——译者

② 参见《海涅抒情诗选集》(中文本)前引书，第49页。——译者

这人偏又爱另一个女子，

并且跟她结了婚……①

（L·安特迈耶的海涅诗译本）

这时会想到印度诗人伐致呵利的诗：

我所时刻想念的人，她却不恋我，

她想要的是别人，别人又恋别一个。②

思考印度哲学经德国媒介影响科尔里奇、卡莱尔和英国浪漫主义运动的先驱到何种程度，这是令人感兴趣的。雪莱和华兹华斯期待的是法国、而不是德国的激励，但他们的泛神论似乎充满对印度教思想的怀旧。然而没有证据表明，这些诗人或是对印度有什么特殊兴趣，或是读过许多印度文学作品的译本。他们的神秘思想主要归因于新柏拉图主义，而新柏拉图主义本身却可能受到了印度教和佛教的影响。企图表明威廉·布莱克的诗直接受到印度的影响，是完全不能使人信服的；说他的一些神话人物的名称源出于印度的论调，也同样不能令人信服。然而他的艺术表明，他曾见过印度教诸神的偶像或画像，并读过威尔金斯的《薄伽梵歌》译本。

477

印度教哲学在美国先验主义运动中起过重要作用，这个运动是柏拉图和斯威登堡、德国唯心主义、科尔里奇、卡莱尔和华兹华斯等思想影响的奇特混合物。该运动的主要人物之一爱默生，尽管不是东方学家，却读过梵文、巴利文和波斯文的文学作品译本。他以这种方式吸收的思想，不时出现在他的短论（特别是关于超越灵魂和轮回的短论）和他的诗中。人的个性作为一般人的短暂阶段而呈现出来。它源出于无限，又回归到无限。爱默生的先验主义在

① 参《海涅抒情诗选集》（中文本），前引书，第61页。——译者

② 参见金克木：《伐致呵利三百咏》，人民文学出版社，北京，1982年，第94页。——译者

其名诗《梵天》中较之其他任何作品有更充分的表现：

如果嗜杀者想到自己杀了人，
如果被杀者想到自己已被人杀害，
但他们对精妙之道了解甚微，
而我却保有、传递又转回这种精妙之道，

遥远或忘却，在我看来却如近在眼前；
阴影或阳光并无不同；
已消失的神又在我面前显现；
羞耻和名声在我看来也无不同。

他们几乎不在乎是谁遗漏了我；
如果他们让我飞，我就有了翅膀；
我是抱有怀疑看法的人，
怀疑和我即是婆罗门吟颂的圣歌。

西方对印度文化的反应以前面谈及的方式显示出来，这种反应于18世纪末、19世纪初达到第1次高潮。① 然而，大量的西方诗人、散文家、小说家和哲学家，却继续受惠于南亚次大陆的文化遗产。

我们应该感谢印度学的伟大学者们，是他们为西方研究印度提供了科学的基础。印度学始于威廉·琼斯爵士，1786年他在孟加拉亚洲学会的主席演词中宣布，梵语、希腊语、拉丁语、或许还有凯尔特语和条顿语等语言，均从现已不存在的一种共同语源发展而来。这导致1816年弗朗茨·博普创立比较语言学的科学。马克斯·缪勒说，"如果人们问我19世纪关于人类古代史最重要的发现是什么，我就以下列简单方式作答：梵文的迪奥斯(Dyaus Pitar)＝希

① 见R·施瓦卜：《东方的复兴》，巴黎，1950年版。

腊文的宙斯（Ζεύς Πατήρ）= 拉丁文的朱庇特(Jupiter) = 古斯堪的纳维亚文的泰尔(Tyr)。”

学者们起初所懂者主要限于古典梵文，尽管琼斯和科尔布鲁克二人都懂一些《吠陀经》。然而罗森逐渐得到了一些手写本，便于1838年出版了《梨俱吠陀》一些圣歌的第1版。印度学的里程碑，是伯特林克的梵语字典(《彼得堡字典》)，莫尼耶-威廉斯、奥夫雷希特的《编目目录》以及著名梵文经典的版本。布鲁夫、罗恩和马克斯·缪勒继承了罗森的事业。由于他们坚韧不拔的研究而产生了比较宗教学，其对于近代思想的影响正好比达尔文的《物种起源》的影响。马克斯·缪勒说过，对他一生形成重大影响的两部书是《梨俱吠陀》和《纯理性批判》。经马克斯·缪勒编辑，大型系列丛书《东方圣书》于1875年首次问世，这使印度教经文第1次可供一般读者使用。这儿也许是对这位伟大学者表示敬意的合宜之处，是他做了大量工作不仅使梵文知识普及化，而且打破了东西方之间偏见和误解的隔阂。由梵文而及于巴利文，佛经的研究第1次向西方展示了印度最伟大的宗教改革家乔达摩·佛陀的生平和教导。研究佛教的先驱有布努夫、拉森、里斯·戴维兹、斯切巴茨基和特伦支内尔。论印度历史、文学、宗教和语言的权威著作相继问世。几乎所有西方国家，不仅有英国、法国和德国的学者(仍居多数)，而且有波兰和挪威、瑞士和丹麦等国的学者参与这一研究。西方的研究使印度本国产生了新的方向。自威廉·琼斯的时代以来，甚至更早以前即从第1批旅行家和传教士的时代以来，印度与西方学者的合作就已证明是成绩卓著。

478

在这儿顺便提及考古学家的成果是适宜的。几代具有献身精神的学者，包括霍勒斯·海曼·威尔逊、亚历山大·坎宁安、约翰·马歇尔爵士和莫蒂默·惠勒爵士，一砖一石，辛勤劳作，探索被长期埋葬而湮没无闻的印度光辉往昔的奥秘。1834年，詹姆士·普

林塞普从大夏的两种语言印铸的钱币上发现佉卢字母的线索，使学者们首次能看懂早期铭文(它的内容此前一直难以解释)，并能重建该国穆斯林统治时期以前的历史。在本世纪时，英国和印度的考古学家们所从事的印度河文明考古发掘，基本上改变了我们对南亚历史的看法。

除对印度文明的科学探讨外，大量通俗书籍如埃德温·阿诺德爵士关于佛陀的名诗《亚洲之光》(1879年)，使我们增加了对印度宗教和哲学的知识。西方的诗人和思想家之熟悉印度，与其说是通过专家们的著作，倒不如说是通过这些书籍作为媒介。

在法国，拉马丁、维克托·雨果和阿尔弗雷德·代·维尼等人的作品，都可证实19世纪期间印度的魅力。雨果的一首诗即以《由谁奥义书》① 的一节为模式。在印度文化激起反响的新文学运动中，例如马拉梅的《印度故事》，或皮埃尔·洛蒂的叙述十分生动而形象的旅行册《英国人治下的印度》，在形式上都有异国情调和象征手法。在波兰，青年波兰党的代表人物也受到印度人笃信宗教的激励，例如K·普尔泽瓦-泰特马耶的《涅槃赞歌》(1894年)便可作为说明。不管怎样，我们往往都能见到表现多一点异国的和夸大的情趣的材料。其中的一例就是阿波利奈尔的《失恋者之歌》：

沙恭达罗的君王丈夫，
疲于征讨，怡然自乐，
当他再次找到了沙恭达罗时，
她已因等待和挚爱，脸色更加苍白无血色，
爱抚着她的雄羚羊，两眼暗淡无光泽……②

19世纪的技术成就，例如苏伊士运河的凿成，使世界"连结成

479

① L·雷缪：《印度思想对法国文学的影响》，阿迪亚尔丛书，1948年版，第9页。

② 此法文诗系由北京师大历史系马香雪先生译成中文。——译者

整体”，并使远印度更近，它也许是美国人沃尔特·惠特曼热情的诗《向印度航行》(1871年)① 的创作灵感：

> 灵魂啊，向印度航行！
> 为亚细亚的神话，那些原始的寓言，提出印证……
> 瞧，灵魂，回想在继续涌出，
> 地球上那些古老的、人口最稠密、最富庶的国土……
> 那滔滔不绝的文献，宏伟的史诗、宗教、社会等级，
> 可以追溯到很远的古老神秘的梵天，稚弱年少的佛陀，
> 中央和南部的帝国，以及它们所有的附庸，占有者，
> 帖术儿的征战，奥朗则布的统治，
> 商人，统治者，探险者，穆斯林，威尼斯人，拜占庭的阿拉伯人，葡萄牙人，
> 至今还著名的第一批旅行者，马可·波罗，摩尔人白图泰，
> 有待解决的疑问，隐匿的地图，有待填补的空隙……②

但这不只是“回想在继续涌出”，这是吸引他去印度的真正浪漫主义的召唤：

> 灵魂哟，真正向最初的思想航行……
> 回到理性早期的天国，
> 返回去，返回到天真的直觉，到智慧的诞生地，
> 再次同美好的宇宙在一起。③

受印度影响的新浪漫主义倡导者中有海尔曼·海塞（1877—

---

① G·M·艾伦和C·T·戴维斯：《沃尔特·惠特曼诗集》，纽约，1955年版，第233页以下各页；评注第242页以下各页。

② 参见《草叶集》（中文本，下册），楚图南、李野光译，人民文学出版社1978年版，第768，775—6页。诗中有些专名译名和词义稍有改变。——译者

③ 参见《草叶集》（中文本，下册），前引书，第778页。——译者

1962)[1]，他尤其受到印度思想的吸引。伐致呵利诗中表现精神性与耽于声色之间的冲突，使他认这位印度诗人为"前辈和兄弟"：

> Wie du, Vorfahr und Bruder, geh auch ich
> im Zickzack zwischen Trieb und Geist durchs Leben,
> Heut Weiser, morgen Narr, heut inniglich
> Dem Gotte, morgen heiss dem Fleisch ergeben…[2]

海塞将一虚构的印度履历书(curriculum vitae)附于其《玻璃珠游戏》(1943年)内，在这部著作中瑜伽与摩耶交织在一起。在他的《悉达多》中，赎罪方式依据的就是佛陀的故事。正是由于这样改编印度的思想和小说(如《草原狼》)，海塞在去世后成为"引起幻觉的一代"的倡导者之一。雨果·冯·奥夫曼斯塔也了解印度，在他的一首诗中反映了轮回： 480

> Jede Seele, sie durchwandelt der Geschöpfe Stufen-
> leiter…[3]

他设想过多种多样的再生：

> …Aber wissend seines Werdens, hat er werdend
> auch erschaffen;
> Hat Gestalten nachgebildet der durchlaufnen Wesen-
> sleiter;
> Den Vampir, den niedern Sklaven, Gaukler, Trunken-

---

① F·威廉："德国对印度文化的反应"，美国东方学会会刊，第81卷，第4号(1961年)，第402页。

② "象您——前辈和兄弟一样，我也在精神与物质之间经历过曲折的人生之路，今天是个聪明人，明天是个蠢笨人，今天与神亲近，明天热衷于人欲。"

③ "每一个灵魂都沿着天地万物的梯子走过。"

bold und Streifer。①

心理学的方法使斯蒂芬·茨韦格的浪漫主义炉火纯青，他在访问印度后一段时间，于1922年写了故事《永恒兄弟的双眼》。故事叙述一个印度武士赢得了巨大胜利，但却杀死了自己的兄弟。他直到退隐还一再见到兄弟的那双眼睛，然而最终他必然感受到的事实是，即使退隐也为内疚所困扰。托马斯·曼的短篇故事《换头》（1940年），以老于世故的、冷嘲热讽的方式叙述体脑间的相互作用，也使用了心理学的方法。他受到《僵尸鬼故事二十五则》中一个故事的启示，是印度学家海因里希·齐默尔使他知道这部书的。②

印度对丹麦作家卡尔·耶勒鲁普（1857—1919）也有影响，他的小说《朝圣者卡马尼塔》使他获得了诺贝尔奖。小说叙述一对情侣在尘世被迫分离，在西方天堂靠佛的帮助重新团聚，二人终于都达到了涅槃。在《完美无瑕的妻子》中，佛的妻子企图使他放弃退隐，但却被佛说服并成为一个教团的领袖。耶勒鲁普的《世界飘泊者》，依据的即是印度再生的概念。

列夫·托尔斯泰（1828—1910）在喀山大学开始接触东方文学。他对印度文化理智上的兴趣，使他逐渐深刻理解了印度思想。他把佛教和印度教思想与相应的基督教概念合成一体。托尔斯泰的非暴力原则，也适用于基督教的和平主义，它大体上是以佛的不伤生为模式，而且主要是经由托尔斯泰，这个原则才成为圣雄甘地生平和工作的有力组成部分的。③作为《致印度教徒的信》的作

481 者，托尔斯泰对甘地有强烈影响，甘地自认为是这位俄国作家的弟

---

① “但知道他的形成，他在形成中也创造，模仿他已茫奇的人梯的形式：吸血鬼、贱奴、小丑、醉汉和士兵。”

② L·威康：《托马斯·曼论印度传说》，《Euphorion》，第64卷，第3—4期，1970年，第299页以下各页。

③ 米兰·L·马科维奇：《托尔斯泰与甘地》，巴黎，1928年版。

子。托尔斯泰祝贺他在南非进行卓有成效的斗争，他在那儿建立了一个“托尔斯泰农场”——那是对印度道院的如实模仿。坚持非暴力原则，为人类服务，以及生活的简朴，这些都是托尔斯泰后期的特点，也是甘地的特点。甘地提倡社会和政治的进步应以道德和宗教的原则为基础。

一位著名的法国作家也是经由托尔斯泰的影响而深刻了解印度思想的，这就是罗曼·罗兰(1866—1944)。他被高尔基称为“法国的列夫·托尔斯泰”，被斯蒂芬·茨韦格称为“欧洲的良心”。他写过论甘地的专著，他的《论印度的神秘主义与作用》，论述了印度贤哲罗摩克利希那及其弟子维韦卡南达，他为他们二人写了传记。这些印度导师的著作把不可思议的洞察力与道义的贤明性相结合，罗兰均给予高度评价，并且强调其普遍感染力。他的日记(1952年出版印度版)证实，他在印度与西方之间起了中介作用。

英国统治印度导致出现一个英—印文学团体，[1]其中最有成就的作家是鲁迪亚德·吉卜林(1865—1936)。他那脱离上下文[2]的断言“东方即是东方，西方即是西方，这二者从未相接触”，常被视为当然，亦常引起争论。他的印度小说和短篇故事，例如《林莽之书》(1894和1895年)和《吉姆》(1901年)——后来这两部书都制成了影片，都是就印度当地各种自然环境的大胆融合之作。十分不同的是E·M·福斯特的著名小说《向印度航行》(1924年)，这部小说批判性地阐明英国的统治，它的3部分“清真寺”、“洞窟”和“寺庙”中的浪漫主义象征手法，显示了对印度人心理的深刻理解。

---

① 至于详情，见《剑桥英国文学史》第14卷，剑桥，1961年版，第3部分，X章。

② 1899年写的这首民歌继续唱道：

直到大地和天空现在站到上帝的最后审判席上；
当两个强壮的人面对面而立时，尽管他们来自地球的两端，
但却既没有东边，也没有西界，没有生，没有育。

鲁默·戈登在《翠鸟着火》中令人神往地描述了克什米尔；该书探讨了国外环境对孤独的欧洲人的影响，亦如她在《黑色美少年》中之所述。在《黑色美少年》中，某英国宗教姊妹团体的5个成员，在喜马拉雅山一个土邦里碰到的生活条件，是她们不能应付的挑战。罗宾·怀特在《象山》中写了印度式循环图样的主题，书中的一个印度男孩，受到养父(美国传教士)与生父之间的拉扯，这冲突由爱上孩子生父的传教士的嫂嫂解决了。写有关印度著作的2位美国小说家是赛珍珠和路易丝·布龙菲尔德。前者因写关于中国的小说而更为著名，她的《来吧，我的爱人》，可以被认为是调和基督教与印度教信仰的一种尝试。使路易丝·布龙菲尔德举世闻名的小说是《雨季来临》(1937年)，在小说中，欧洲人在一个印度土邦筑的堤坝崩塌，揭示了有关民族的本性。詹姆士·希尔顿在其小

482 说《消失的地平线》(1933年)中，举出以喜马拉雅山为背景，那儿有个叫香格里拉的、保留着人类精神财富的喇嘛寺院，一个受技术威胁的世界上的现代乌托邦，这也许更具有象征意义。

关于印度游记的书籍浩如烟海。从大发现时代以来，旅行家、商人、传教士和外交官都曾写过南亚次大陆的游记；而自19世纪末以来，这种文学作品就更是大量增加了。许多这样的书，只是以东方的魅力去迎合欧洲人的某种口味。另一些书叙述逼真，确有文学价值，例如阿尔贝托·莫拉维亚的《印度的思想》(1962年)和艾伦·金斯伯格的《印度日记》(1970年)。还有一些书，如象阿瑟·伦奎斯特的《印度火印》(印度大火)和O·采采基纳的《没有奇迹的印度》(1948年)，则强调印度近代的经济和社会方面。阿瑟·科伊斯特的《瑜伽行者和人民委员》(1945年)，将甘地与列宁作了比较，但他1958—1959年前往印度和日本进行理性主义朝圣后，所写的《莲花与机器人》一书，却对印度教的瑜伽发出嘲讽的评论。

自弗里德里希·吕克特(1788—1866)的时期以来，西方作家

就一直将印度著作译成他们自己语言的改写本。例如，我们发现马拉梅的《那罗和达摩衍蒂》有几种诗歌文本。梵文诗甚至被译成一些十分陌生的语言，如由安东·扎科(1866—1930)译成了阿尔巴尼亚文，这比罗列印度诗歌在西方引起广泛反响的长表能更清楚地说明问题。迦梨陀娑的剧本，尤其是《沙恭达罗的表记》，几乎已译成了每一种欧洲语言，包括捷克文(由H·赫鲁宾译)和罗马尼亚文(由诗人格奥尔基·科斯巴克[1866—1918]译)。《沙恭达罗》和《小泥车》，以及近代以来拉宾德拉纳特·泰戈尔的戏剧(如《邮局》等)，均已被搬上许多欧洲国家的舞台。翻译过泰戈尔许多著作的安德烈·纪德，表达了当时对这位诗人的普遍热忱："在我看来，近代没有别的思想家能比泰戈尔更应受到尊敬，几乎可说是更应受到崇拜。在他的面前我喜欢自卑，正如他在神的面前吟唱时感到自卑一样。"①

自19世纪后半叶以来，越来越多的欧洲人声称他们相信印度的宗教。1875年H·P·布拉瓦茨基创立神智学社，一些新佛教教派也应运而生。现在对瑜伽和密咒的兴趣比过去任何时候都强。布拉瓦茨基夫人对爱尔兰诗人威廉·巴特勒·叶芝有巨大影响，他本人也创立了一个"奥妙社"。他对神秘之事的兴趣还把他引向印度的笃信宗教。3个印度人在这方面起了重大作用，他们是泰戈尔，室利·普罗希特·斯瓦米(1937年叶芝与他合译了《十部主要的奥义书》)，以及莫希尼·查泰吉(他使叶芝信仰再生)。在叶芝以后者命名的一首诗中，作者写道：

我问是否要祈祷，
但这位婆罗门说，
"没有什么要祈祷，

---

① L·雷瑙：《印度思想对法国文学的影响》，阿迪亚尔丛书，1948年版，第25页。

每晚在床上总说

483 ‘我曾是一位国王，

我曾是一个奴隶，

什么也没有发生，

而我并不曾是

蠢人、流氓、恶棍……’”

在西方传播罗摩克利希那教导的努力，业已证明是非常成功的。这种教导就其神学而言是吠檀多的，它已与社会目的相结合；这种教导就其感召力而言是普遍的，它认为每一种宗教都是通往神性源泉的“阶梯”。罗摩克利希那的弟子斯瓦米·维韦卡南达，在纽约创立吠檀多社之后3年，于1897年建立罗摩克利希那传道会，该会在美国、尤其是在加利福尼亚产生了巨大影响。从事促进达到该会目的的两位著名作家是奥尔德斯·赫胥黎和克里斯托弗·伊舍伍德。后者与斯瓦米·普拉巴瓦难陀合译了《薄伽梵歌》和商羯罗的《识别盔宝》。一部题名为《适合西方的吠檀多》的书，系1948年由赫胥黎、伊舍伍德、G·赫德、J·范·德鲁廷与几名印度僧侣编辑而成。对于“并不是一个有组织的教派的天生成员”的那些人，奥尔德斯·赫胥黎提倡罗摩克利希那和维韦卡南达所采取的方式，即是“最低限度使用假设”：

存在一种神性，梵，明亮的真空之光，那是一切现象未经证明的原则。

这领域既是先验的又是内在的。

至于人类……实际上与神界相同是可能的。

达到对于神性的这种统一认识，是人类存在的最终结果和目的。

自康德和叔本华以降，西方思想家满脑子里装的不仅有印度宗教，而且有印度哲学。亨利·伯格森在其《二种起源》(Deux

Sources)中，比较了印度的与基督教的神秘论，从而认识到印度教徒的终极目的是“逃避人生”。阿尔贝特·施韦策在《印度思想家的世界观》(1935年)[1]里则强调，印度“否定人生”的思想，与西方信仰以及袄教和中国思想家的信仰截然不同。

20世纪时，科学和知识正以普遍性的态度取代西方有偏见的态度。东西方之间据认为虚构的“玻璃幕”应予以消除，并且要求以一种新的人道主义代替昔日地方范围的种种限制。[2]鉴于从前的“世界史”只限于欧洲和小亚细亚，在这个结构内以作者自己的国家为中心；今天合乎情理的是，应给予其他大陆以平等的权利(如果并不总是相同的篇幅的话)，阿诺德·汤因比的历史著作显然就是如此。着重点作这样的改变，对于其他科学、美术和近代百科全书都同样是正确的。

在社会学领域，马克斯·韦伯在其《世界宗教的经济伦理学》(1916—1917年)中包括了印度教和佛教。但早在1853年，卡尔·马克思便开始在《纽约每日论坛报》上发表他对印度社会问题的观点。马克思自己只限于假设一种“亚细亚生产方式”，列宁却用历史发展五个阶段的马克思主义理论解释印度和其他亚洲国家的历史。 484

心理学家C·G·容格在一些著作，如《瑜伽与西方》(1936年)和《论曼陀罗的象征手法》(1938年)中说明，近代心理学何以能阐释瑜伽和密典，甚至能以与这些体系对照的方法而得到益处。据容格说，“无意识的心理学”有与印度神秘的心理学中苦恼(Klesas)极相似的内容，尽管其基本差异是瑜伽不知道道义的冲突。海因里希·齐默尔曾用容格的“集体无意识”的心理学解释印度的神

---

① 英语译本的书名是《印度思想及其发展》，伦敦和纽约，1936年版。

② R·艾尔(编)：《亚洲与欧洲之间的玻璃幕》，伦敦，1965年版，第329页以下各页。

话和象征。

就美术而言，印度的影响局限于偶尔的改制品。例如乔治四世还是威尔士亲王时，曾委派约翰·纳什在布赖顿建筑王室亭阁，这亭阁于是成了西方最奢华的莫卧儿建筑样品，它显示出19世纪的“印度情趣”。在英国，甚至有按印度风格建成的乡间宅第。印度词“bungalow”（平房）在西方现已成为一个广义词，指近代一层楼的市郊小屋。

在印度本地，殖民统治使欧洲与东方的建筑风格奇特而引人入胜地合成一体。印度独立后，阿尔贝特·迈耶和莱·科尔比西埃在昌迪加尔设计了印度旁遮普邦的新首府，它发展成了西方机能主义与印度市镇规划著名的混合物。从1968年以来，在本地治里附近一直在建一个新的国际都市，即以室利·奥罗宾多的名字命名的奥罗维尔。根据奥罗宾多的哲学，这新都市将成为一个人类团结的城市，该市中心建有真理寺（Matrimandir）——一个城镇形式的实际上的曼陀罗，它为各民族所建，并向全人类开放。

东亚、波利尼西亚和非洲艺术对近代西方绘画有巨大影响，而印度的感染力并不明显，尽管存在一些这种感染力的显而易见的例子。例如，E·L·凯尔希纳的如象《沐浴中的妇女》的画的风格，多少要归功于格里菲思描绘的阿旃陀壁画上表现妇女的手法。A·库宾虔信佛教，但就其画集《得箭集》（Sansara）而言，激励他的是葛饰北斋[1]的日本彩色版画，而不是印度的佛教作品。高更的几件雕作（珍珠偶像，Idole à la perle；贝壳偶像，Idole à la coquille），在肖像画法上是受惠于婆罗浮屠，而不是任何印度模式。雕刻家布兰库希为印度和西藏的神秘主义所吸引，他曾为印

① 葛饰北斋（Hokusai，1760—1849），日本江户末期浮世绘画家。他继承传统绘画技巧并有所革新，形成画坛的北斋流派。他的作品多反映日本人民的风俗人情。——译者

多尔摩诃罗阇设计自由庙，但他的雕作表现的是抽象概念，例如他的木雕神像《佛陀之灵》(现存古根海姆博物馆)，运用螺旋形作为超然存在的象征。在印度的古代文献中，虽然没有使用麻醉药品以诱发宗教体验的暗示，但近代引起幻象的艺术，以A·阿特韦尔的作品为一例，却表示了对曼陀罗的偏爱，绘画则以印度的概念命名，如I·阿布拉姆斯的《万物归于一体》。

在20世纪50年代初，主要是经由潘迪特·拉维·挣格尔，几年后则是经由乌斯塔德·阿利·阿克巴汗的开拓性努力，印度古典音乐被介绍到西欧和北美。这2位杰出的音乐家在世界上的许多城市举办演奏会，有时听众甚少，收入微薄，但他们的惊人技巧和音乐家才能并没有被忽略。到60年代初，他们已能在满场的演奏厅演出，至少在较大城市是如此。应当承认，听众通常主要是印度人，但越来越多的西方人也逐渐成为爱好者。他们成功的消息传到印度，说服了另一些著名的音乐家，如乌斯塔德·维拉亚特汗、乌斯塔德·伊姆拉特汗、乌斯塔德·比斯米拉汗和潘迪特·尼基尔·班讷吉等人出访西方，并且得到一批批听众的欢迎。要不是耶胡迪·梅纽因和"甲壳虫小组"① 对印度音乐感兴趣，它也许决不可能大大超出那些经挑选的听众范围之外。梅纽因之感兴趣是重要因素，因为他向西方"严肃的"音乐家传递了一个信息：印度音乐是复杂而高级的音乐形式，尽管它属于古典音乐体系，但却能保持自发的感情和与听众的交流。

除对印度音乐日益增加了解，除一些近代作曲家如艾伦·霍瓦内斯、彼得·福伊希特万格、约翰·巴勒姆和奥利维埃·梅西昂想在各自的曲子中利用印度音乐成分，它对西方"严肃的" 音乐似

485

① "甲壳虫小组"(The Beatles)，亦译"披头士乐队"，是4个年轻的英国流行歌曲演唱者、词曲作者组成的小组，他们是约翰·伦农、保罗·麦克特尼、乔治·哈里森和林戈·斯塔尔。——译者

乎并未产生大的影响。

然而，“甲壳虫”专注于印度音乐和拉维·掸格尔，确实产生了短期的狂热，当时许多“流行音乐”和爵士音乐团体，电影、电台和电视台的广告，都搀和着西塔尔琴和塔不拉鼓的声音，主要地深得“狂热者”的欢心。西塔尔琴和拉维·掸格尔均成为时髦；印度音乐被普及浪潮推向前进。但从一开始就很清楚，狂热者关心的焦点是那些乐器的声音，并不是印度音乐本身。当然，甲壳虫小组的某些歌曲确实显露了印度文化的影响，但他们的成就与其说是为印度音乐在任何一方面开辟了道路，倒不如说是扩大了“流行”音乐的领域。通过使用印度乐器和运用印度某些哲学思想，他们显示了外国因素可以怎样地糅合到西方“流行”文化的主流之中。纯粹就音乐的观点看，他们的那些据说是受到印度音乐影响的曲子，并不特别是印度的，这些曲子也确实没有印度音乐的精神。人们赏识偶一用之的印度主题，赏识坦布拉琴低音管和调式基准，但这些似乎就是印度音乐影响的全部内容。例如西塔尔琴独一无二的性能，即以斜向一边转拨主调弦而产生滑动音的技术，这些“流行”音乐家并没有使用。在很少使用这种技术的场合，则会发出拙劣的模仿音，因为这种方法的准确声调需要长期训练。在逐渐增加使用类似低音管效果、更多使用调式和歌曲更经常使用装饰音中，也许可以看出印度音乐对西方流行音乐的影响。

486 狂热的时刻现已过去，但有较多的非印度人正严肃地专注于印度古典音乐。融合印度与西方音乐的有意识的努力，迄今仍未取得特别的成绩。这些努力似乎大多是不成熟的，而且根据的是不完全了解的一种或另一种音乐体系。在许多大学、特别是北美的大学里设置民族音乐学课程，最近十年来已取得进展。其中有些以亚洲音乐为中心，因此，更好地了解印度音乐，就会导致新的发展和在融合方面做更实际的努力。

除从事印度学各个领域研究的大量欧洲和美国学者之外，西方从事各行各业的人再一次为印度所倾倒。使用香手杖和演奏西塔尔琴，吸食印度大麻和仿效印度人风貌，这些都是“引起幻觉的一代”生活中的附属品。在“流行”艺术和“流行”音乐中，印度影响是显而易见的。许多青年人都力求得到奥秘的传授。印度和西方的摩诃古鲁教人们体验与宇宙一致。赋予使用麻醉药品以宗教动机，瓦拉纳西和加德满都已成为嬉皮士的麦加。提倡与进取心相反的“花的力量”[①]。

以往的技术成就从未象今天这样惹人注目，人类已登上了月球。尽管有这些成就，或者毋宁说出于这些成就的缘故，以精神力量为主导的印度影响正经历着第2次的复兴。

---

① 意即爱的力量，是嬉皮士的一个口号，他们常戴花象征爱，鼓吹爱情与和平。——译者

第35章　结论

A·L·巴沙姆

487　我们原先想将本书作为1937年出版的《印度的遗产》的第2版。原书含15章，由14位撰稿人编写，他们中包括当时一些才华出众的学者。然而，本册仅保留了原书中的4章，而且还作了相当多的编辑加工。两书出版时间的间隔不到40年。由于我们对过去的知识迅速增多，以及世界的看法变化得更加迅速，按本书的方针编写第3版的时间也许会更快地到来。任何一本诸如此类的著作，即使是涉及遥远古代的那些章节，都只能是暂时性的。不管我们对印度的过去、现在和未来写些什么内容，都要准备在即将到来的年月里随时予以更正，因此只能临时性地写出印度文化兴衰得失的简况。象其他许多国家的历史一样，印度的历史也展示了她最著名的儿子乔达摩佛陀所留下的教训：万事万物都不是永恒不变的；最坚固的岩石也会慢慢剥落或突然崩裂；表面上十分牢固确立的价值观和体制也会逐渐削弱，直到它们仅仅留下原来的少许痕迹，甚或在一夜之间消失殆尽。

甚至在19世纪，英国的少数远见卓识之士便认识到，他们在印度的帝国制度迟早总会结束，这种确信到20世纪初的几十年里传播开来，但是英国比较容易和迅速地撤离，却仍然使许多印度民族主义者也大吃一惊。巨大的人流越过旧印度帝国两个继承国的边界，伴随着大量的流血、掠夺和人的苦难，则抵消了本地统治者顺当地取代英国人。克什米尔事实上的战争行动，圣雄甘地被一个印度教狂徒刺死——几乎使整个印度陷入极为悲痛情绪之中

的一次事件，这些使局势更加恶化。许多西方观察家（特别是英国旧时统治阶级中的一些人）预言，将会发生无限期的无政府状态——印度回复到她在莫卧儿帝国结束时的状况，分裂成边界变动不定的许多国家，由不断相互骚扰和袭击的军阀们统治。

没有回复到这种状况也许主要是由于3个因素。第1个因素是圣雄甘地的精神，近30年来这种精神以服务和自我牺牲鼓舞并训练了国大党及其支持者，而且在甘地去世之后依然如此。每一个印度人都以极大的自我约束回答了时代的挑战。第2个因素是印度和巴基斯坦从其前统治者那儿继承的军队、警察和文官，是这些力量维持了法律和秩序，并在十分困难的情况下使政府机构运转。保持稳定的第3个因素是自由的意识，是对民主进程的信念，许多有政治头脑的印度人和巴基斯坦人主要是从西方懂得这个进程的。既然他们的国家是自由的议会民主制，那就有理由希望，地区的和派别的不公正将会在不流血的情况下得到纠正。 488

不管这种民主制受到怎样严峻的考验，它在印度却保存下来了。与大多数前殖民地的国家不同，印度是批评者仍能在报刊、公众集会和投票站自由表达不喜欢政府的一个国度。人民各阶层中都充满政治意识（尽管有时这种意识较为幼稚），甚至僻远乡村的小农也知道他们作为选民的权力，较之于其他的任何因素，也许正是这种政治意识更能使印度保持统一。另一方面，巴基斯坦的民主制却没有如此牢固地扎根。由于强加的军事独裁统治，政府又是西巴基斯坦的政府，这个国家的两部分便失去了内聚力。东翼的孟加拉族居民因而看不到合法伸冤的前景，不久他们对于巴基斯坦理想的忠诚也开始动摇，终于引起镇压、大屠杀以及孟加拉国的诞生。如果巴基斯坦继续由稳定的民主制度治理，她的两翼就有可能保持统一。另一方面，因为印度全体人民对投票箱具有信念，一些地方刚刚出现的分离运动就得到了遏制与平息。

在过去的25年中，南亚在工业方面已取得很大进步。甘地的以村舍工业和小规模生产为基础的地方自给自足政策，实际上已经被人们遗忘；大规模工业，其中大多是国家所有或国家控制的，已遍及南亚次大陆。工业取得了惊人的进步，尽管考虑到幅员和人口的差异，这一进步所留下的印象，远不如更坚定地实行资本主义制度的某些其他以前落后的国家，诸如台湾①、南朝鲜和伊朗——不必提共产主义的中国了。

印度和巴基斯坦两国物质方面的进步，以及某种程度上文化方面的进步，都受到两国武装对抗、偶尔激化为短期战争的阻滞。由于这种对抗，两国所受人力和物力的损失是巨大的。因此，印度与巴基斯坦之间稳定的和平与合作，乃是达到真正繁荣绝对必要的条件。印度提高人民生活水准的努力，还受到另一个因素的阻滞。紧接着占领西藏之后，中国又对印度边境的某些地区提出了领土要求，并着手予以占领，印度因而被迫把很大一部分国民收入转拨为军费，但却未能把中国人赶出去。②

同时，次大陆各国都不得不面临一个可怕的难题——“人口爆炸”，在分治时这个难题对多数观察家来说，似乎还不过是巴掌大的一个阴影。我们没有19世纪前印度人口资料的确证，但无疑地是，瘟疫、旱灾、水灾和战争等自然因素使人口或多或少地保持了稳定。英国的制度不管有什么短处，却造成了使这些因素所起作用越来越小的一种局面。初步的保健措施，试图控制水灾，饥荒救济（这些方面虽然并不充分），以及没有无数贪婪的军队蹂躏农村的广大地区，这一切都有助于在未提高群众生活水平的情况下降低

489

① 台湾是中国的一个省，不是一个国家。作者的这个提法是错误的。——译者

② 西藏是中国的领土。中国和印度之间主要存在边界问题。印度从40年代末、50年代初逐步侵占边界东段非法的“麦克马洪线”以南和中段的中国领土，并多次侵入西段传统习惯线中方一侧。1962年印度挑起大规模边境武装冲突，中国被迫自卫反击，并很快主动停火后撤。作者这些话歪曲了事实真相。——译者

死亡率，特别是儿童的死亡率。人口是几乎按几何级数增长的；独立以后，由于更加努力控制流行病，注重儿童福利及饥荒救济，便又加速了这一增长过程。人口的显著增长，使一般南亚人丧失了国民生产总值大增所带来的主要好处。现在正勇敢地努力降低出生率，采取的是使圣雄甘地那样的早期改革家们感到毛骨悚然的方法。或是通过人们的努力，或是自然的强制力，或更可能是二者兼施，这种局势终将会得到控制。但是同时，印度和她的邻国仍将面临它们历史上未曾有过的巨大难题，因为这个问题尚未出现易行的解决方法。

尽管印度存在许多未解决的难题，尽管她的统治者有许多短处，要是把自己与以前的许多其他殖民地相比较，印度仍然有理由感到适度的满意。教派的、社会的和地区的紧张局势已被遏制，国家依然是一个单一的政治实体。国民教育取得了巨大进步，识字率大为提高，虽然高等教育的水平可能有所下降。工业化的进展颇大，印度甚至已能向美国出口重工业产品。新品种，增施化肥，技术知识的传播，大大地提高了农产品的产量。这一切正在怎样影响印度从她自己的过去继承下来的遗产呢？

以大家庭和种姓为基础的社会制度正缓慢解体。从佛陀时代起，要不是更早的话，改革家们就一直在攻击种姓制度，但是并没有什么实际的作用。种姓制度抵御了伊斯兰教神学家和基督教传教士，但现在至少在城市它已开始崩溃。虽然人们可以设想一种允许人种混杂的种姓制度，事实上在远古时代这种制度似乎也是可能的，但印度教的立法者们懂得，印度的等级社会结构依赖的却是既定的婚姻。它依然是印度的规矩，但有关双方自由定婚的种姓之间的通婚已日渐普遍；有愈来愈多社会地位优越的人自称是印度教徒，事实上严格说却完全没有种姓，这一切必将最终毁坏这个古老的社会制度。而且与种姓相关的禁忌正在逐步消失。当年轻

的莫汉达斯·甘地首次出国旅行时，几乎每一个漂洋过海的有身分的印度教徒，在全社会排斥他本人及其家人的惩处压力下，回国后都要被迫举行一次花费昂贵的净化仪式。现在，即使是在该教派较为保守的阶层中，也几乎没有人会操心要举行这样的仪式。

490 亲族观念之在印度，虽然一般仍然要比在西方世界强烈得多，但按年龄和性别划分等级的大家庭制度，也已开始失去对印度的控制，至少在城市里许多受过教育的人是如此。家庭中的青年人，特别是在他们成年以后，便不再那么愿意养活穷亲戚，或绝对顺从长辈的心愿。这些变化的主要原因，是工业社会和西方社会的思想影响。通过电影和流行小说，这些思想便广泛普及到一般人之中。电影和流行小说虽然在理论上尊重传统的价值观，却有显著效验地利用罗密欧与朱利叶的主题，稍作改动，使命运不佳的恋人常出身于不同的种姓。尽管人们不能未卜先知，但只要现代的倾向继续发展，再过 50 年以后，印度的社会和家庭体制似乎就会与那时西方的没有多少差别。不必以希望或乐观的精神作这样的预测，因为在以前的时代，种姓和家庭就一直是个人物质和心理保障的可靠源泉，国家和小的核心家庭都不可能令人满意地取而代之。但古老的印度教家庭法已被废除，并代之以主要按西方模式制定的一项新立法。对夫妻双方来说，现在都可以允许离婚，强制实行了一夫一妻制，妇女也得到了拥有自己财产的权利。

在政治领域中发生的事是有意识地试图以一种新的形式复活过去，并使印度的传统概念适合 20 世纪民主制的框架。这个过程始于本世纪之初，当时如R·K·穆凯吉这样一些有才干的历史学家曾作过一些论证，表明古代和中世纪印度的某些农村已有过地方的半民主统治机构；一位能干的梵文学者K·P·贾亚斯瓦尔还为自己与读者满意地证明，古代印度存在过共和制及立宪君主制，并附带有民众议会和内阁政府。贾亚斯瓦尔运用他的资料几乎毫

无顾忌，就象那种聪明的律师，断章取义地抓住某个关键的词组，并且用一种生硬而不自然的方式解释其中的词义以成功地说服法官和陪审团，而它的意思显然与作者的原义大相径庭。但是，贾亚斯瓦尔却成功地使受过教育的印度广大读者确信，他们的先祖早已熟知宪政民主制和有限君主制。虽然他的主张太言过其实，但他的论据中却有某些真实的内容。

于是，人们便竭力从论政治的古代文献中，搜寻适合现代进步的民主制、社会主义和福利国家的治国安邦的箴言。甚至印度的共产党人，也利用本国的古代文献来追求他们的目的。但这很难说是印度政治遗产遗留的证据，倒不如说是在利用那个除学术界之外几乎已被忘却的遗产，以支持事实上是现代舶来品的政治概念。

世袭现象在印度生活的许多方面依然十分牢固，但印度君主制传统的基础却被当代价值观削弱了。古时的印度教徒惯于服从一个具有超凡魅力的世袭君主，那君主过着雍容华贵的生活，并被 491 他的臣民视为某种意义上的神。穆斯林的苏丹、帕德沙和纳瓦卜虽然不自认为具有神性，但他们的辩护士却认为世袭原则是理所当然。这些统治者同样过着雍容华贵的生活，高居于他们的臣民之上。英属印度的统治者尤其是在士兵叛乱之后，承认了印度政治生活中的这个传统，保留摩诃罗阇作为附属藩王，同时他们的副王则享尽荣华，就连副王所代表的英国君主的排场也几乎不能与之相匹敌。

1947 年的事件改变了这一切。甘地的伦理观和西方进步的政治思想，这两个方面甚至对于有限君主制也都不甚赞同，更不待说围着神化光环的国王君主制了。就此而言，印度教的印度显然不忠于她的传统，因此人们不知她在这方面是否没有犯过什么错误。独立之前不久，1946 年内阁使团徒劳地试图使印度教徒与穆斯林

保持统一，曾作过最后一次努力以避免分裂，那时许多地位显要的印度人提出了一项建议，但没有引起公众的注意，也没有得到任何人的支持。这个建议的大意是，在英国人撤出印度时，权力应合法地归于莫卧儿帝国，体现于末代皇帝巴哈杜尔沙二世（1862年死于流放中）活着的最亲近的那个人。根据建议，这个人应成为自由印度的立宪皇帝。

在当时的气氛下，这样的一项建议没有希望为政治领袖们所接受。但它与印度的传统是一致的，而且有一个好处，即可以有效地防止国家的分裂，因为从德里实行统治的一个复位的莫卧儿皇帝，一定会得到足够多的穆斯林的支持，以削弱争取巴基斯坦运动的基础。从严格合法性的观点看，这样做也可能是正确的。要是这个建议被采纳，人们不知道印度会有怎样的遭遇。但是事实上，即使是附属的摩诃罗阇，也丧失了他们的一切权力、特惠和许多资财，20世纪对印度统治者的思想影响是何等强烈！在许多以前的王公土邦，普通人仍然可能尊敬、在某种情况下还深爱前王公及其家族，但君主制的传统在印度似乎已一去不复返，亦如它在世界上其他的大多数的地方一样。结果是印度确实显得缺乏特色。

然而在一个方面，印度政府却有意识地努力复活过去的政治传统，那就是确立选举的村会，是为潘查亚特传统的继续。由村庄的约5位年长者，一般是村社最殷实的农民组成这些委员会，通常或由于继承、或由于增选委派而任职，在中央政府衰微时它们是最强有力的。英国统治时代它们的影响下降了，但现时作为政府体制中一个小小的民主制单位又活跃起来。

在艺术领域，印度古代遗产的命运各不相同。古典的传统音乐曾为富人所独占，现在通过电台和在大厅用电子扩音设备演奏

492 而为多得多的听众欣赏。风格独特的一种流行音乐，即一种印度的与西方的传统相结合的音乐，通常叫做“电影歌曲”，正广为流

行。它遭到保守派和纯洁派的诋毁，但仍然属于（至少据一位观察家的看法）世界上任何地方创作的同类音乐中的佼佼者。奇妙无比的传统印度舞蹈（本书中未能包括的印度遗产之一），曾经主要为庙妓和名妓所利用，一直被认为是高雅的，而古典舞蹈现在正为广大观众表演。另一方面，西方的不管是芭蕾舞还是舞厅舞，一直都不很“流行”，很少印度人对它们感兴趣。

在供观赏的艺术领域，不管是印度教徒的还是穆斯林的古代传统，实际上都已经消失了。常常是印度教—伊斯兰教混合式，还增加一些 20 世纪实用性特征的现代大厦，在全印度各大城市拔地而起，而并肩耸立的另一些大厦却完全没有明显的印度特征。从建筑学上说，后者往往更合人心意。奇妙无比的印度教古典雕刻传统，许多世纪以来便已经衰亡。雕刻现在也许是印度最弱的一项艺术，独立后创作的作品中竟几乎见不到印度传统的痕迹。印度绘画传统似乎也已失传。在上个世纪最后的若干年，一群有才干的孟加拉美术家，在伟大诗人的兄弟阿巴宁德拉纳特·泰戈尔领导下，以阿旃陀壁画、拉杰普特和帕哈里袖珍画派为基础，试图发展一种典型印度风格的绘画，但这个画派及其作品始终较为柔弱，仅残存在诸如书籍插图、贺卡设计这样一些低级的应用画中。后来，最伟大的现代印度画家贾米尼·罗易，以他的本族即孟加拉族的民间艺术为基础，发展了一种极其具有个性的绘画风格。他的师从者象阿巴宁德拉纳特·泰戈尔的门徒一样，现在也主要是参与制作广告和贺卡。女画家阿姆莉塔·舍尔·吉尔（一个锡克人—匈牙利人混血儿），发展了一种优美的个人风格，虽然她画的是印度题材，但这种风格的创作灵感，与其说是印度的，倒不如说是欧洲的。尽管印度仍有大量的好画，但现在也许已没有好的印度画了。现代印度最好的画家的作品都不是真正的印度画，而是碰巧由印度人创作的国际画。

文学创作繁荣兴旺。按人口比例，印度创作的诗歌也许比欧美任何地方都多，尽管远东和伊朗在这方面也可以与印度相匹敌。诗歌、尤其是乌尔都语的诗，仍严格地按习惯和传统创作，但西方的影响在这个领域同样是明显的，而且西方诗歌创作的各主要流派都对印度发生了影响。用印度各种语言（包括英语）创作的小说和短篇故事，也成就斐然。在这个领域也留下了西方的影响，当然传统的影响亦十分明显。史诗和《往世书》的故事，为许多印度作家提供了隐喻和明喻的素材，正如直到最近《圣经》和古典世界还为欧美作家提供现成的比喻材料一样。

现在对普通印度人而言，最大众化的艺术娱乐形式是电影。只看过少数最高质量的印度影片，如萨蒂亚吉特·拉伊摄制的影片的西方观察家，对更大众化影片的性质可能会得到非常错误的印象。“高质量”的印度影片，可以提供印度生活某一方面生动的、准确的和感人的情景，但它的风格和技巧基本上是国际性的。在孟买和马德拉斯大商业影片公司摄制的流行电影中，更好地（有人会说是以一种退化和歪曲的形式）保存了过去的遗产。这些影片很长，群众十分熟悉，用影片发行人的术语说，曾被分成两个广义的类别，即“神话片”和“社会片”，还有一个较小的第3类是“历史片”，对从旃陀罗笈多·毛里亚到占西的拉妮这些印度的男女伟人作了完全不准确的描绘。十分自如地改编神祇和英雄的故事的“神话片”，其中穿插许多歌舞和特技摄影产生的奇妙效果，现已逐渐不那么流行，并且几乎不再摄制了。印度拍片的重点是“社会片”，内容叙述的是当代或接近当代的生活。好莱坞的影响在这个领域清晰可见，但这些影片具有一种商业气息无法抑制的、突出的印度情调，否则观众就不会接受它们。紧张的情节剧，催人泪下的离别和团圆，男主人公或女主人公（或二者）在最后时刻摆脱可怕的命运而得救，惯于夸大的过火表演，辅之以精心设计的手势，经常插入

歌舞等等；要是没有这一切，普通影迷就会要求退票——所有这些特点表明了古印度戏剧传统惊人的持续力，这种传统尤以首陀罗迦的《小泥车》和有吉的《茉莉和青春》这样一些剧目为其典范。如果说是有意把梵文剧的戏剧传统搬到影坛，那是极不可信的；毋宁说是印度观众的口味多少世纪以来依然固定不变，并且亦如过去一样地要求同样动人的简单情节剧。在受过教育的印度人中，诋毁大众化电影是一种时髦，尽管他们中的许多人私下爱好它；但这种电影却是独具一格的，在技巧上与印度的戏剧传统完全一致，虽然在内容上并不总是如此。而且，它的令人惬意的歌和美妙的舞证明，印度文化仍能吸收外国文化成分，并使这些文化成分具有它自己的特色。

在印度的古代科学中，仅有两种在这个国家的生活中依旧有效。传统的印度医学体系，印度教的《寿命吠陀》和波斯—伊斯兰教的"希腊的"(yunani)医学体系都仍然十分流行。这两个体系的古典形式依据的虽然是错误的前提，但在医治和减轻许多疾病方面却有实效，而且其药物和治疗都较现代西医西药便宜。因此，《寿命吠陀》在印度，"希腊的"医学在印度和巴基斯坦，在保持人民、尤其是穷人的健康方面仍起重要作用。在印度，按《寿命吠陀》行医的人要在专门的学校受训，其中有些学校附属于大学，他们在校学习科学的生理学和生物学原理以及传统的医疗学问。一旦印度富裕到足以按西方模式建立免费而全面的医疗服务时，很难断定传统医学是否还会存在，但其间它在增进穷人的健康方面却十分重要。在这一点上，还应注意从西方传入的一种医疗体系，尽管它在印度仍然兴旺发达，但在西方现已几乎被人忘却。这就是顺势疗法①。印度的每一个城市都有多处顺势疗法诊所，这些诊所依然 494

① 顺势疗法亦称类似疗法，即用使健康人产生同一疾病的药物的小剂量治疗病人的一套方法。这是大约1796年由莱比锡的汉内曼创立的。——译者

生意兴隆，常常还自诩有惊人的疗效。

印度的另一传统科学占星术，看来还象过去一样的发达。这一行中声望较高的从业者，似乎与往日一样得到许多有钱人的赞助；以占星术算命一次收一个卢比的路边占星术士，在城镇和乡村也依然十分活跃。即使是现在，几乎每个普通的印度教徒也许还相信，占星术士有能力预知他们的前途；大多数受过教育的印度教徒，即使声称自己是不相信神的理性主义者，也仍然在一定程度上以略带勉强的尊敬看待术士的技艺。顺便说说，这种假科学出现于印度舞台为时较晚。印度占星术的经文不早于笈多时代，此前主要靠研究观相术、胎记和奇事奇物以预测未来。占星术或许是随着与罗马帝国的贸易从西方传入印度的。

尽管正统的印度教徒和穆斯林都抱怨信仰的衰落，但似乎正是在印度的宗教生活中最好地保留了她古老的遗产。另一方面，参加重大节庆或著名寺庙活动的礼拜者的人数，据说是正在减少；认为其职业没有前途的僧侣，又据说是正在培训其子弟学习其他行业和技艺。在南印度，长期存在的反婆罗门运动有一个活跃的反宗教派别，这个派别在著名的寺庙附近举行示威游行，张贴画有藐视神灵的极为粗劣漫画的广告画。

然而有可能给旅游者留下深刻印象的，与其说是印度宗教生活的衰落，倒不如说是它的活力。如象罗摩克利希那传道会这样的印度教改革运动，扩大了它们的活动。节庆时寺庙人群拥塞。如同佛陀时代一样，青年人仍然抛弃他们的家庭，成为一文不名的游方僧去寻求神灵；感到尘世太多烦恼的老年人也仍然放弃他们的职业和家务，以便为来世做准备。每年都涌现出一些新的斯瓦米和古鲁，吸引许多人信奉，其中常包括受过良好教育的人和来自西方世界的信徒。古代十分旺盛的印度教创造神话的能力，甚至也仍然充满活力。一个全新的神——如意母亲(Santoshi Mata)女神的出现

证明了这一点。1960年她尚不为人们所知，但现在已在整个恒河平原受到广泛崇拜，视其为带来好运和实利之神，而且还有了她自己的神话和传说。起源早一些的另一个神——印度母亲（Bharat Mata）女神，其创造者是19世纪的孟加拉小说家班基姆·金德拉·查泰吉。她在各处都有神龛，在瓦拉纳西还供奉在一个特别的寺庙里，那儿以一幅印度大地图取代了神像。虽然现代印度并不缺乏爱国热忱，但印度母亲女神从未达到如意母亲女神的名望。

现代印度教最富有活力的特征，存在于朴素信仰（巴克提）的大众化表现形式中，而不是哲学学派的理性宗教中。在一些大的宗教中心如瓦拉纳西和马土腊，仍然有培训传统梵学家的学校，吸引了许多学生，但它们的校长却抱怨说，每年招收学生的人数在减少，亦如学生知识水准之下降。自独立以来，大学生修梵文或穆斯林古典语文（阿拉伯语和波斯语）课程的人数大为减少，如同西方大学的古典文学课程一样。因此，表现出最强持续性的似乎正是印度教的青草根，而不是神秘哲学的艳丽花。 495

印度宗教舞台的一个重大特点，尤其是在马哈拉施特拉，是佛教的复兴。穆斯林到来之后，佛教实际上已从印度的大部分地区消失，仅仅幸存于北部山区。佛教于本世纪初开始复兴，当时以锡兰为基地的摩诃菩提会在佛教圣地广建新寺，吸引了越来越多明智的印度青年的注意。近年来，由于不可接触者的伟大领袖、已故B·R·安贝德卡尔博士的皈依，为佛教增添了很大的力量；无疑，安贝德卡尔主要地是出自内心的信念，但也是为了在其信徒和世人眼中提高这些人的地位，因而宣称自己是佛教徒，他的大量信徒也仿效他。起始时这似乎只是一种政治姿态，皈依者的新信仰很少影响他们的生活。但是，锡兰和东南亚来的上座部传法师开始对这些卑微的人产生兴趣，新佛教徒于是有了积极的宗教生活。他们的人数已逾百万。

伊斯兰教在印度和巴基斯坦继续拥有信徒。在所有的世界性大宗教中，该教也许是最少受到当代怀疑和无信仰倾向影响的一个宗教。在由穆斯林创立、为穆斯林所建的巴基斯坦，人们所做的一切都是为了增进这个信仰。据官方宣称，印度是一个世俗国家；但可以理解的是，它有某些印度教倾向。然而印度的穆斯林公民似乎没有受到任何法律上的损害，他们的有关婚姻、继承和捐赠管理的民法依旧是可靠的和有保障的。

在印度较小的教派中，锡克教徒坚持了信仰，并声称正在获得皈依者。他们的一些青年教徒不安于受该信仰的限制，便摆脱父母的控制，剪掉头发，刮去胡须，而且吸烟，但却很少完全脱离他们的宗教。印度基督教徒的情况亦复如此，他们也声称自己正在获得皈依者，尽管印度现在已经禁止外国传教士的宣传。

虽然印度的宗教生活仍然很有活力，但圣雄甘地在印度社会生活中培植的许多重要的道德品质已不复存在。很多宗教团体仍在为群众的福利工作，萨尔沃迪亚[①]运动现在却几乎湮没无闻。这个运动由维诺巴·巴维按甘地的原则发起，旨在促进乡村的进步，496 特别是改善无地和几乎无地农民的命运，方法是由富裕农民自愿捐献土地。独立之后萨尔沃迪亚运动立即充满活力，许多持同情观点的观察家相信，它有可能最终改变农业印度的面貌。但它没有取得什么效果。事实上在今日印度，提高下层人民生活水平最重要的工作是由政府机构做的。

那么，世界的遗产中有些什么是来自印度的呢？在文学、音乐和艺术领域，来自印度的遗产并没有被忽视，倒是有可能被估计过高了。印度的一些宗教文学作品给西方世界以深刻印象，但这只

---

① 萨尔沃迪亚(Sarvodaya)，意思是"公众的福利事业"。据资料，巴维发起该运动，共获得"献地"400万英亩，但到1961年只分配了100万英亩。——译者

是在它的精神内容方面，而不是它的文学形式。在说英语的世界各国，没有一个印度古典作家象波斯人欧玛尔·海亚姆[1]那样著名(这要归功于菲兹杰拉德)，或者象中国人李白那样著名(这要归功于阿瑟·韦利)。德国人在翻译印度古典文学作品方面作得较好，但即使在德国，人们也几乎不会认为印度古典文学产生了重大影响。一个时期内曾有一个例外，那就是泰戈尔。在他获得诺贝尔奖之后的20年间，人们广泛阅读他的著作，称赞他，他的作品被译成了许多文字。此后他的作品尽管在印度仍然受到热爱和尊敬，但在西方却失去了地位。

在音乐方面，印度的影响更微小，直到最近西塔尔琴传入西方流行音乐，情况才稍有改变。然而正如上一章所指出，印度对西方流行音乐的影响是表面的，而不是实在的。对西方艺术的影响亦复如此，尽管印度古典雕刻在本世纪日益受到称赞，对罗丹和艾普斯坦都有一些影响。

印度对世界其余地区的影响，总是在宗教和哲学领域感受最强烈，现在依然是这种情况。容易过分强调印度传统文化的宗教内容——而在任何时候，尤其是在现时，这个国度所过的是一种生气勃勃的世俗生活。但是，从查尔斯·威尔金斯首先将《薄伽梵歌》译成一种欧洲文字，接着安克蒂尔·迪佩龙译《奥义书》之时起，使西方观察家获得最深刻印象的正是印度的“精神性”。前章已经说明，上两个多世纪西方生活怎样地受到了印度宗教思想的微妙影响，即使人们可能没有充分意识到这一点。

自盖舒布·金德拉·森在维多利亚时代的英国演讲大获成功以来，相继的印度圣者、斯瓦米、神秘主义者、术士和瑜伽练功者，步他的后尘去欧美，成就则各不相同。初版《印度的遗产》出版前，有洞察

---

[1] 欧玛尔·海亚姆(Omar Khayyam，1048—1122)，波斯著名哲理诗人，其作品通过爱德华·菲兹杰拉德的翻译而为英语读者所知。——译者

力的哲学家C·E·M·乔德博士(主要注意力放在拉达克里希南教授),已经可以大书特书文化上"东方的反击"。自那时以来,反击加强了,特别是在第二次世界大战以后,这时西方世界的许多人对他们传统的宗教准则已失去信念。没有信仰的时代里广泛的心理不安,在冷漠、不友好、精神极度空虚的世界上,感到孤立的个人因内心孤独而烦恼,这些使许多人转向印度去寻求安慰和力量。"东方的反击"一般受理性吠檀多的激励,对受过良好教育的人产生很大的影响。它吸引了一些哲学家和文人,诸如叔本华、爱默生和奥尔德斯·赫胥黎。然而,近来最令人难忘的一些事态发展扩大了感召力,并影响到西方其他阶级和各种各样的人。

497

因此,新印度教宣传者所宣扬的现代化了的吠檀多,引起了比过去任何时候都广泛的反响。在简单而安全的避孕方法广为传播使尘世性生活大为改观的时代里,有些人却转向了密宗的性神秘主义。现代印度到处都是来自欧洲、美国和澳大利亚的不同国籍的男女青年,他们中的大多数人生活简朴,一些人忍饥挨饿,都是在为自己寻求真理,寻求不可言传的深奥智慧,并且希望这些会给他们带来思想的宁静和稳定的极大幸福,以超越性、酒和毒品提供的暂时而不恰当的任何乐趣。很少有人真正找到他们所寻求的东西,但许多人返回故里比起程朝圣时显得更快乐和更聪明。

瑜伽曾在西方世界各界流行,西欧、美国和澳大利亚的几乎每个城市里都举办过正式的瑜伽班。西方练功者所教授的那类瑜伽,通常以印度的诃陀瑜伽为依据,从简单的吐纳功直到繁杂而困难的技艺;其中的多数人修瑜伽课程,主要的兴趣似乎是增进健康和长寿,而不是精神上的幸福。在这些神秘的精神训练方式中,马赫什·摩诃里希的"先验冥想"① 获得了声誉,因为许多民间演艺者

① 先验冥想(Transcendental Meditation),即通过使用咒文(宗教仪式或颂歌)使精神解脱,促进心理平衡,使具有创造性和精神康乐的一种冥想技术。——译者

几年前开始练功，他们为它争得了名声。由于只要最低限度的初步训练和先验先决条件，实行摩诃里希诱导进入冥想方法的人日益增多，这种方法对缓解紧张情绪的实效，已为检测生理和心理的试验所证实。

东方的反击的一个新方面，是不仅从印度输入神秘主义的灵知，而且还输入她的朴素信仰。这主要是一般称为哈里·克利希那运动的成果，该运动由斯瓦米·普拉布帕达所创立。现在这个协会在西方许多大城市已有分会，它的信徒举行孟加拉阇多尼耶毗湿奴教派的虔敬仪式，穿正统印度教徒的服装，在大街上载歌载舞。西方公众多数人带一些娱乐感看待这个运动，它的成员则被认为是无害的狂热者。但是，不管公众对哈里·克利希那崇拜有什么反映，它在历史上仍是非常有意义的，因为自罗马帝国以来，这是西方血统的人在西方城市的大街上第 1 次公开实践一种亚洲的宗教。

整个世界变化发展的速度在加快，两种相反的潮流显示出日益增加的力量。第 1 种是文化趋同的倾向，只是因气候而有微小的地区差异。在建筑、美术、音乐以及较小程度上文明的一般价值观方面，都可以看到这一点。另一种倾向则是对前者的反动，是试图保留民族的和地区的文化传统，以抗衡 20 世纪技术的压力（它有 498 助于更大范围的一致），抗衡其他的、常常是一种政治型的压力（它趋向于同一方向）。在当代印度可以看到这两种潮流。

现时许多有资格的观察家断言，在一、二代人之内，第 1 种即走向国际范围一致的倾向，在印度亦如在其他地方一样必然会胜利，但某些文化传统似乎具有巨大的生存力，因而我们不能确信上述的结果。印度的艺术和建筑，不同于印度人从事的国际性的艺术和建筑，可能已经或正在消亡。印度未来的文学不同于世界

其余地区者，可能只是在有关语言和题材方面。然而生活和思想的有些方面，会比美学、或者比艺术和文学的型式与风格显得更深奥。印度传统的、划分森严的等级制社会亦可能残存下来，但形式却与传统的种姓制度有所不同。对不论任何宗教的几乎所有印度人共同的强烈亲族感，即使在大家庭破碎之后也可能保持下来。

印度2500多年的整个历史上，许多男男女女都曾努力争取"解脱"，即在据信是永恒而不变的极乐世界里摆脱轮回的束缚。不同的教派用不同的方式解释这种解脱。对于佛教徒而言，它是一种不具人格的、不可言喻的"涅槃"状态。对于耆那教徒而言，它是灵魂在"绝对自由"中完全与外界隔绝。对于吠檀多印度教徒而言，它是指"神我"（个人灵魂）与"梵"（非个人的世界精神）同一的完全实现。对于实行巴克提的印度教徒而言，它是与神的一致。无论如何，这种探索并不是印度生活唯一的推动力——印度作为完全献身于宗教价值和目的的国家的神话，在印度历史上的任何时期，也许尤其是现在都是绝对错误的。但事实是，在过去，这个目的即解脱几乎被每一个印度人（穆斯林对此自有术语）在理论上视为一切人的最终目标，他们应该至少是间接地为此而努力。古典印度整个社会的和政治的结构，在理论上的目标是促进解脱——帮助尽可能多的人达到它。印度教复杂的社会制度的存在，主要就是为这个目的服务的；而国家的存在，则是为了促进社会的福利。先于国家的是社会制度，先于社会制度的是个人，个人能以最好的方式力争得救。我们在这里强调"个人"这个词，因为尽管一切外表都相反，印度思想的实质却是个人主义。不象中国的圣人和希伯来的先知，古印度的预言者不考虑整个民族的得救，相信在衰微时代那是一个不可能达到的目的，但却可以使单个的男女获得解脱。这种根本上的个人主义，也许是印度为什么不象其他的前殖民地国家，而如此热情地采取议会民主制的原因，这种制度最终的政治权

力掌握在无数个人的手里，每一个人都单独而秘密地投票。

印度正继续探索解脱之路，而且没有理由认为它为什么不应该依旧是未来印度的目标。它可以用新的非宗教词汇来表达，但 499 这个概念长期一直是印度的夙愿，对它的追求曾给许多最有才智的人在印度历经兴衰际遇之时指明了方向，我们相信它将不会消失，而不管 20 世纪后期有什么技术的和政治的力量影响着印度。印度各种遗产最共同的因素只是下列启示：存在着比物质观更重要的价值观；繁荣和政治权力并不是对一个国家或一个个人是否伟大的最终裁定；人的存在应该有甚至超越社会和国家要求的目标和目的。不管是认可还是超脱，聪明人都要尽可能独自地争取超越暂存的和谐，争取通过一切理解而获致的宁静。很少有人能达到这个目的——但完美人生的秘诀，乃是满怀希望地朝这个目的前进。

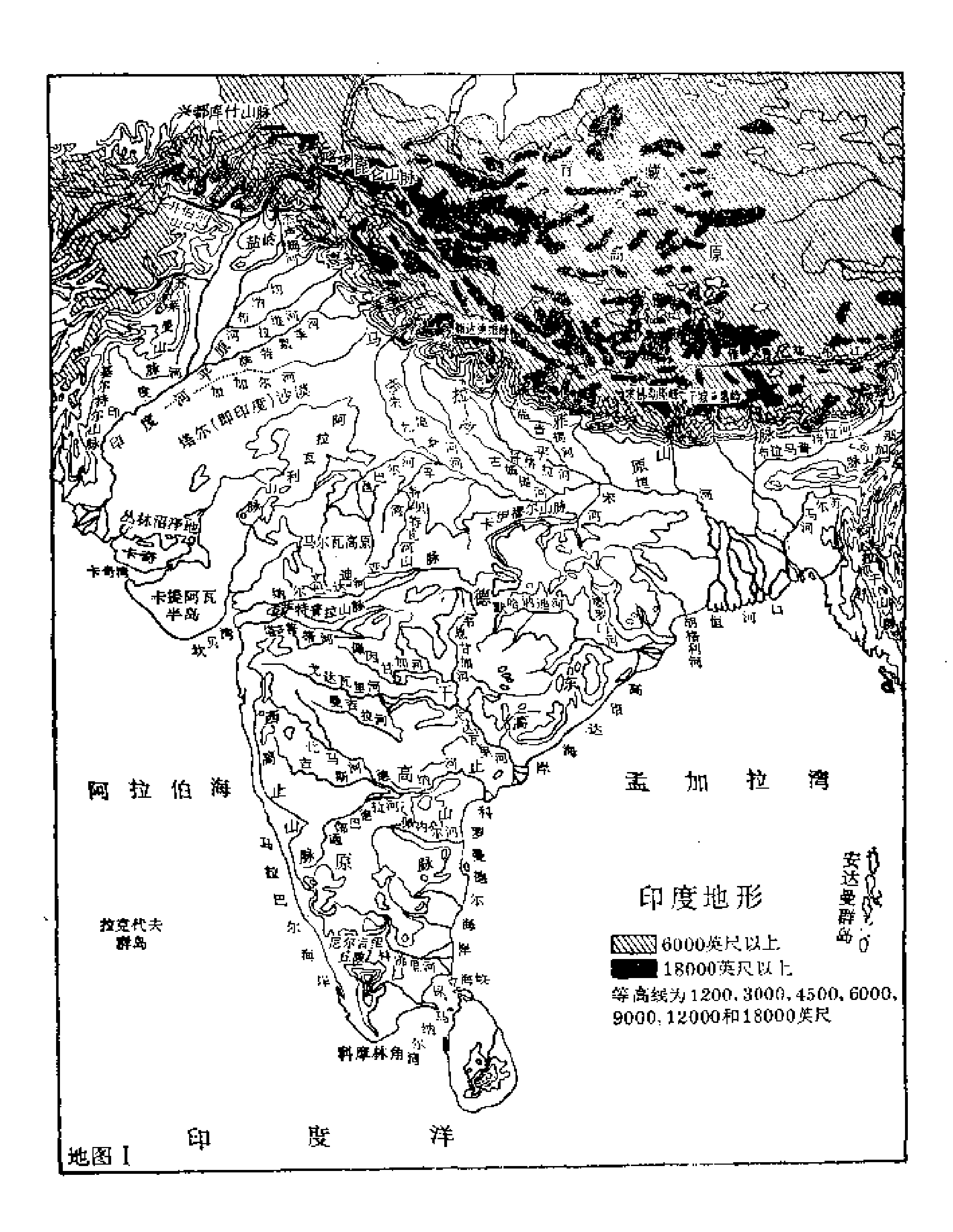
索　　引

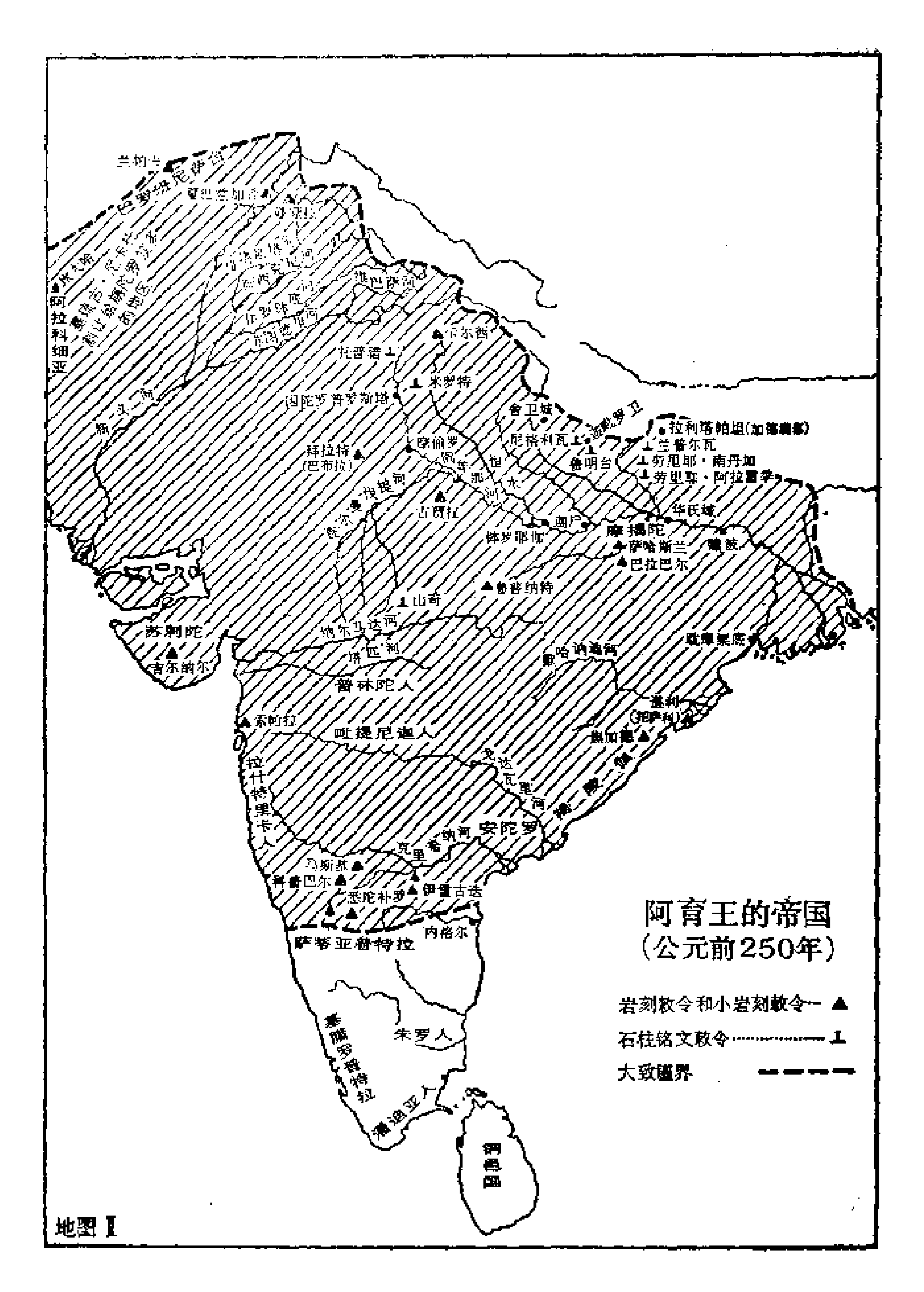
〔译者说明〕 本书的译名除约定俗成者外，根据名从主人的原则，从有关的译音表(《印地汉译音表》、《乌尔都汉译音表》、《波斯汉译音表》等中规定的汉字译出。机构、官职等专门术语一般以意译为主，有时也采用音译，另加注释说明，均以通用的专门词典为准。职衔在姓名之前，在二者之间加"·"隔开，如在姓名之后则不加"·"，前者如沙·贾汉，后者如舍尔沙。已有定译的译名，古代地名以《汉书》、《法显传》、《大唐西域记》等为准；中世纪地名以《宋史》、《明史》等为准；近现代地名则基本上以1976年商务印书馆出版的《世界地名译名手册》为准。人名主要参考《中国大百科全书》、《宗教词典》、《高级印度史》以及已通用的各国姓名译名手册。同一名称，古今译法不同：人名如Mahendra，在古代译"摩酾陀"，近代译"马亨德拉"，二者并非一人；地名则按所述时代采用适当译法，如Kashmir，古代译"罽宾"，中世纪译"迦湿弥罗"、"怯失迷儿"，近现代则译"克什米尔"，实为同一地名。索引中保留不同译法，按古今次序先后排列。同一名称所指事物不同，则采用不同译法以示区别，如Bali，岛名"巴厘"，税名"巴利"；Champa"占婆"(印度支那地名)，"瞻波"(印度地名)等。但也有未加区别的。

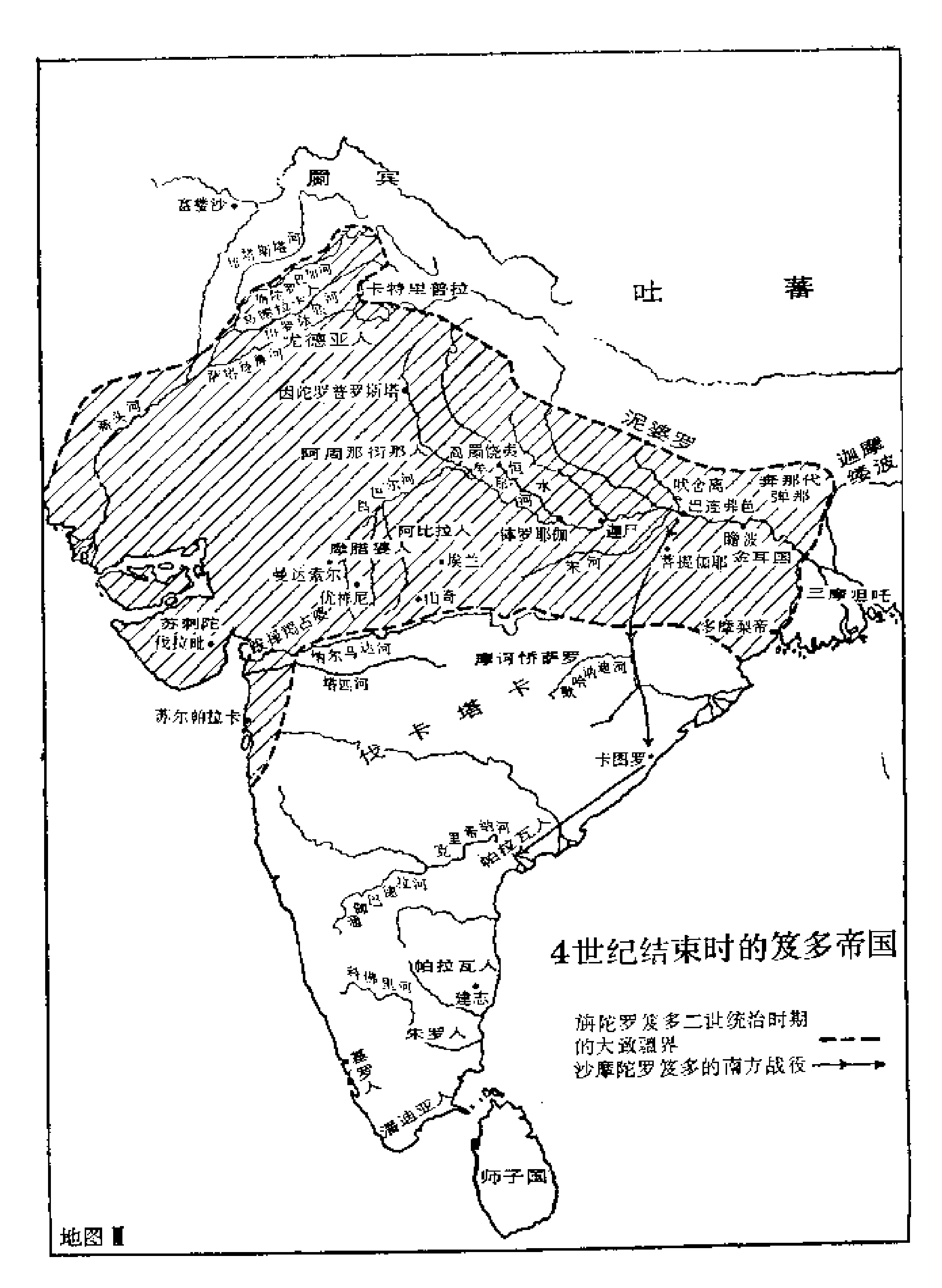
由于古代译名字数多，又为繁体字，译音也各不相同，难认难记。我们试图在不影响原音读的情况下加以简化，即以译音表中相近的字代替繁体难认之字，如以"希"代"醯"，但仍保留了一些传统译法如"毗阇"；相同音节的字大多用同样的汉字译出，如Varman均译作"跋摩"、Deve均译作"提婆"，一般不另译他字。若传统译法有多种，则选取字数较少、字体简明、易认易记的译法，如Sravasti译"舍卫"而不用"舍啰婆悉帝"的译法。

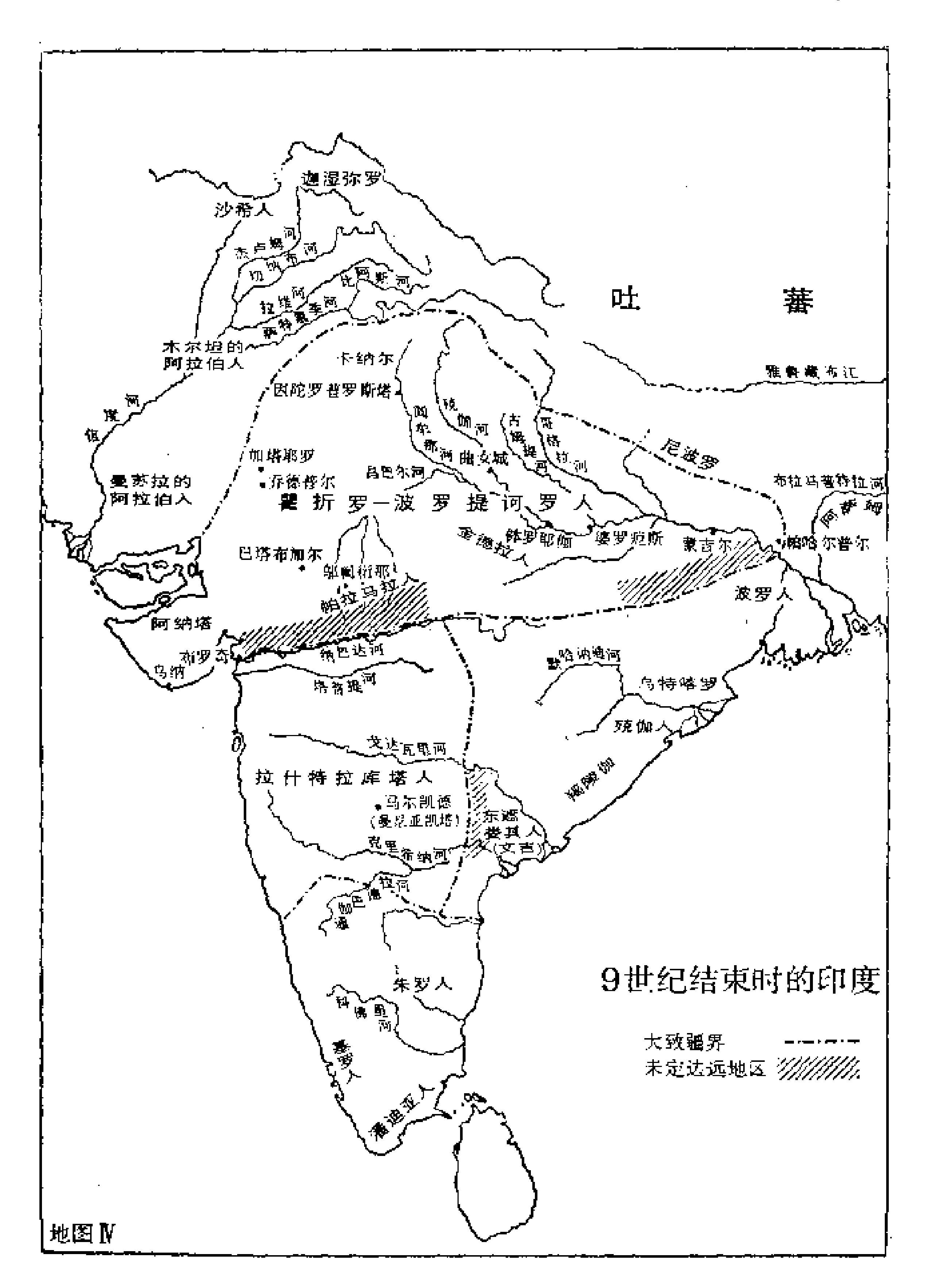
有些译名后面将其他习惯译法附在括号内，以资参考。原文有少量排印错误，我们已作了更正，不另加注。

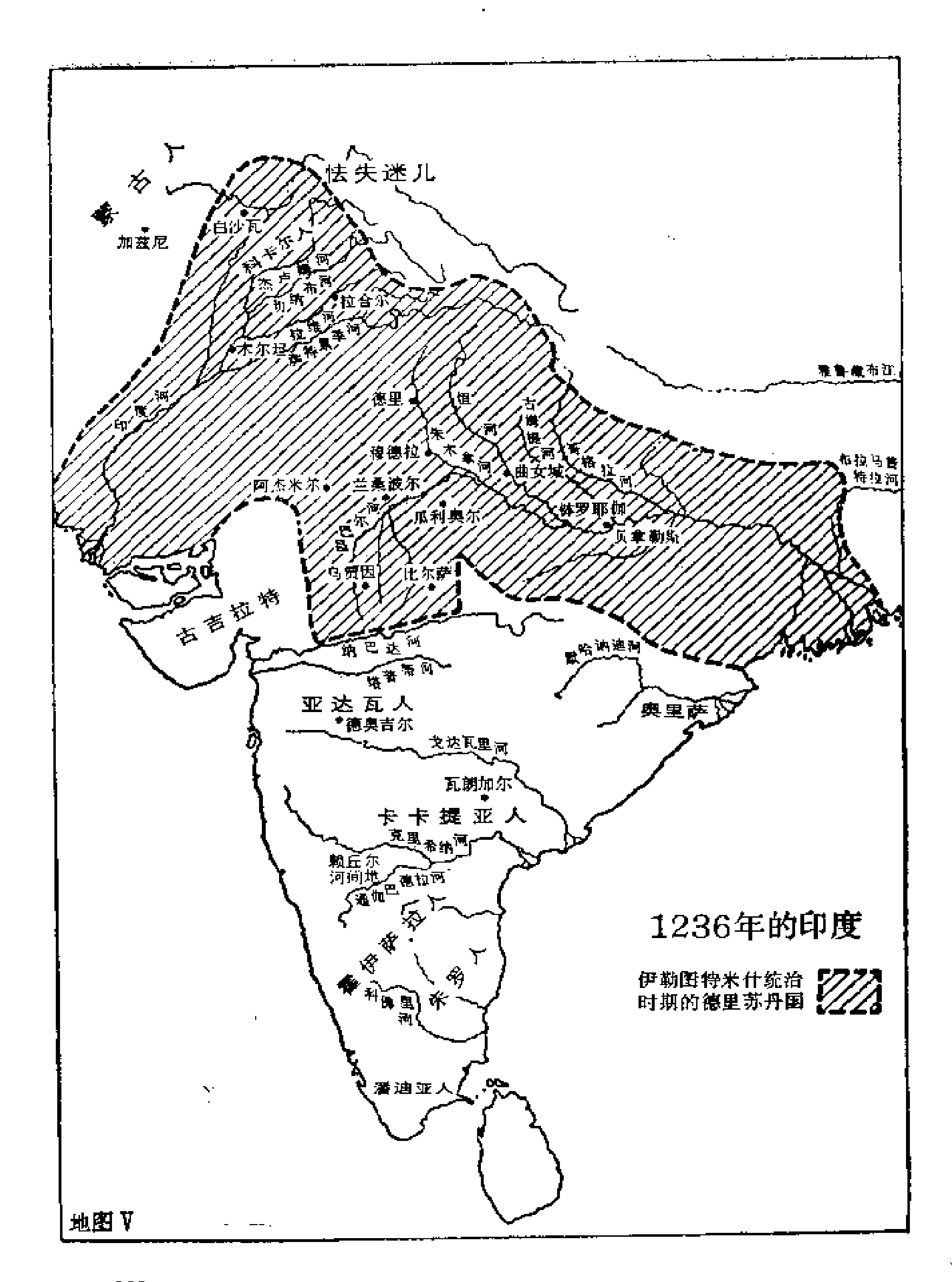
由于我们缺乏翻译外国名词所应具备的语音学知识，所译名词术语错误在所难免，希望读者指正。

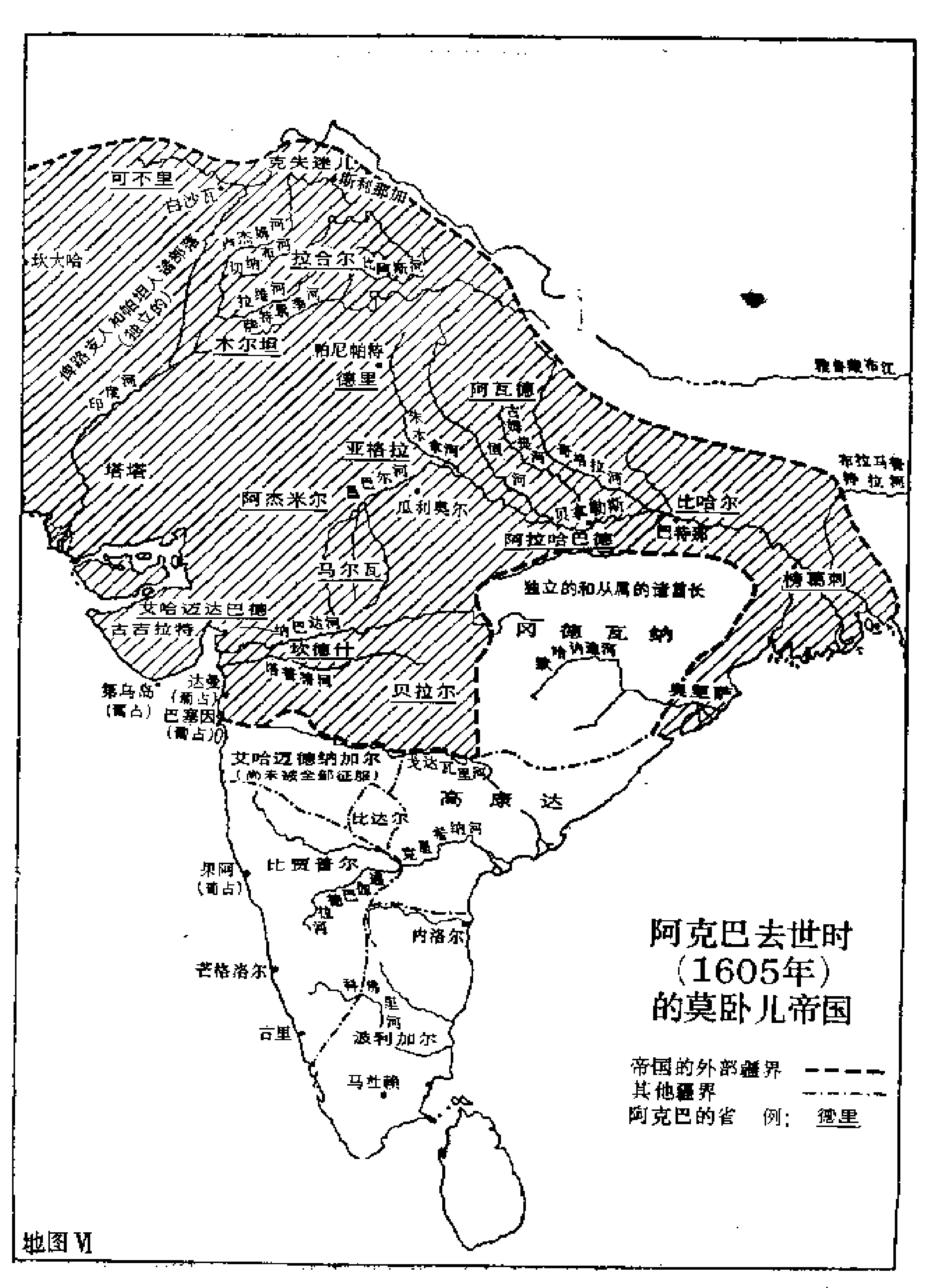

兴都库什山脉
盐岭
塔尔(即印度)沙漠
马尔瓦高原
卡提阿瓦半岛
卡奇湾
坎贝湾
阿拉伯海
孟加拉湾
拉克代夫群岛
安达曼群岛
科摩林角
印度洋
印度地形
6000英尺以上
18000英尺以上
等高线为1200, 3000, 4500, 6000, 9000, 12000和18000英尺
地图 I

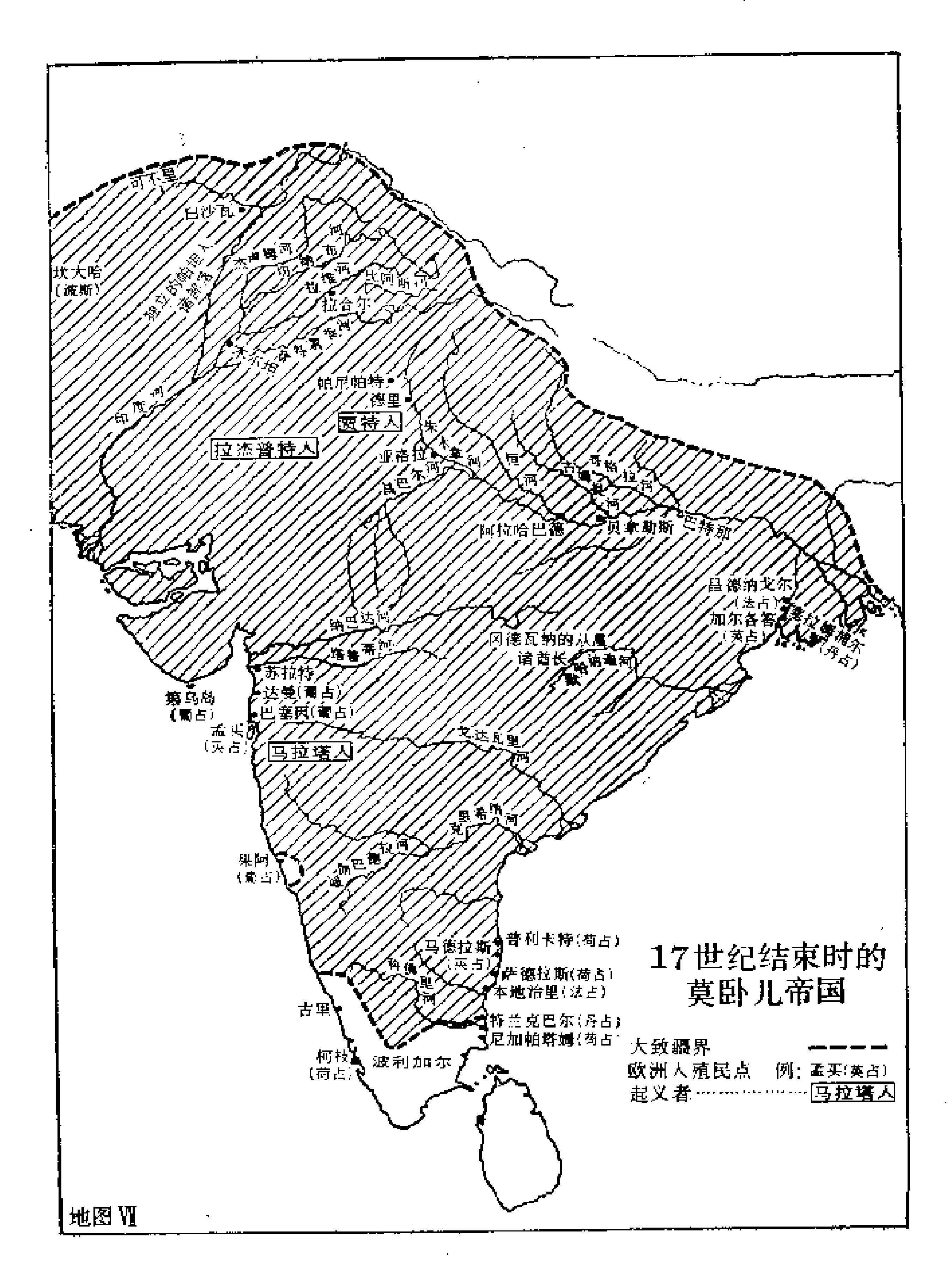

阿育王的帝国
（公元前250年）
岩刻敕令和小岩刻敕令
石柱铭文敕令
大致疆界
地图Ⅱ
托普拉
米罗特
拜拉特
（巴布拉）
古贾拉
山奇
舍卫城
尼格利瓦
兰普尔瓦
华氏城
摩揭陀
萨哈斯兰
巴拉巴尔
苏剌陀
吉尔纳尔
索帕拉
安陀罗
克里希纳河
伊里古达
内洛尔
萨蒂亚普特拉
朱罗人
阿拉科细亚

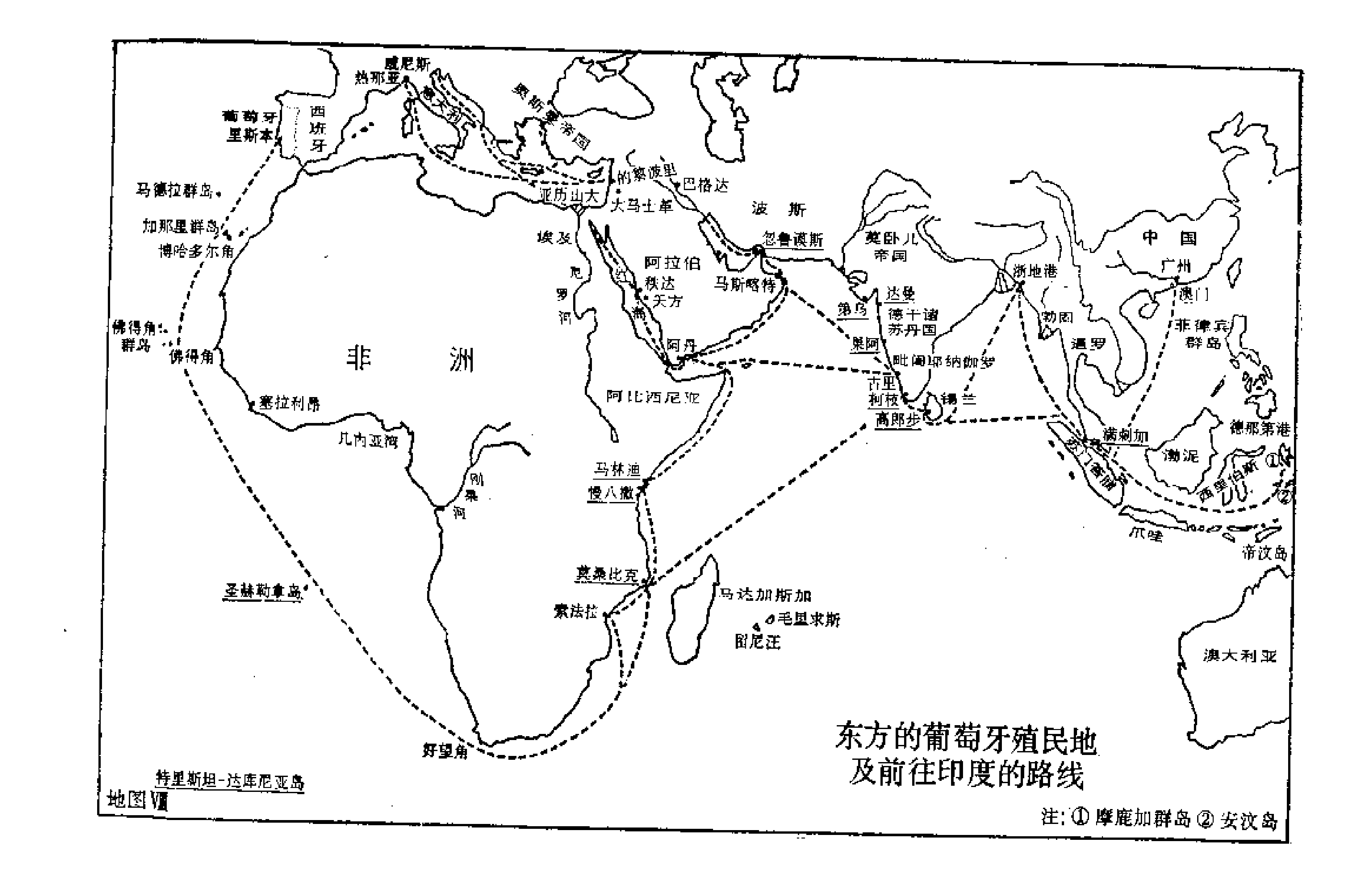

4世纪结束时的笈多帝国
罽宾
吐蕃
泥婆罗
迦摩缕波
卡特里普拉
因陀罗普罗斯塔
阿周那衍那
阿比拉人
摩腊婆人
优禅尼
埃兰
瞻波
金耳国
三摩坦吒
多摩梨帝
摩诃憍萨罗
卡图罗
苏尔帕拉卡
帕拉瓦人
建志
朱罗人
师子国
旃陀罗笈多二世统治时期
的大致疆界
沙摩陀罗笈多的南方战役
地图 Ⅲ

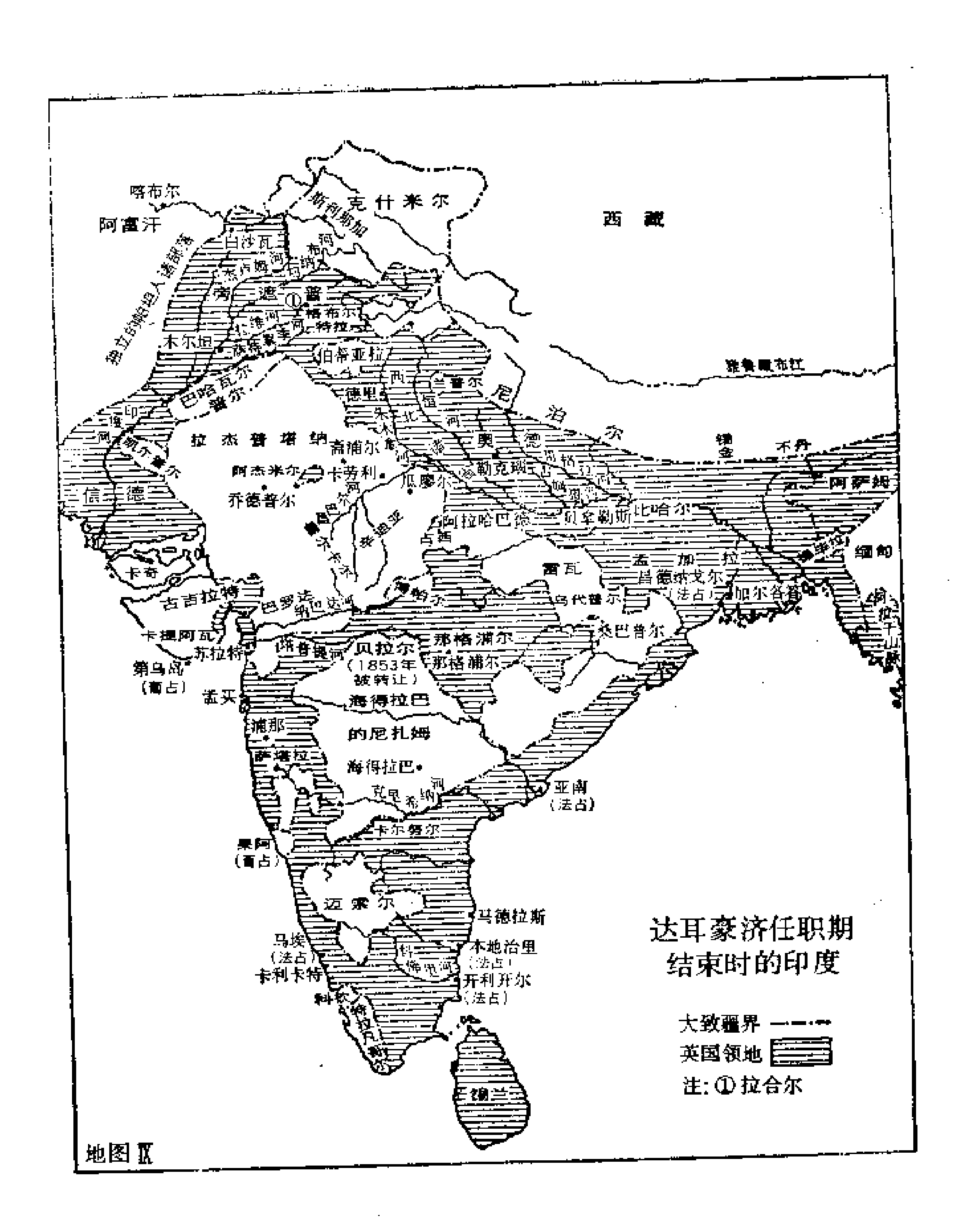

迦湿弥罗
沙希人
切纳布河
比阿斯河
拉维河
吐蕃
木尔坦的阿拉伯人
卡纳尔
因陀罗普罗斯塔
雅鲁藏布江
恒伽河
曲女城
尼泊尔
加塔耶罗
昌巴尔河
曼苏拉的阿拉伯人
瞿折罗—波罗提诃罗人
布拉马普特拉河
钵罗耶伽
婆罗痆斯
蒙吉尔
帕哈尔普尔
巴塔布加尔
邬阇衍那
帕拉马拉人
波罗人
阿纳塔
布罗奇
乌纳
纳巴达河
乌特格罗
戈达瓦里河
拉什特拉库塔人
马尔凯德
(曼尼亚凯塔)
东遮娄其人
(文吉)
克里希纳河
朱罗人
哲罗人
9世纪结束时的印度
大致疆界
地图Ⅳ

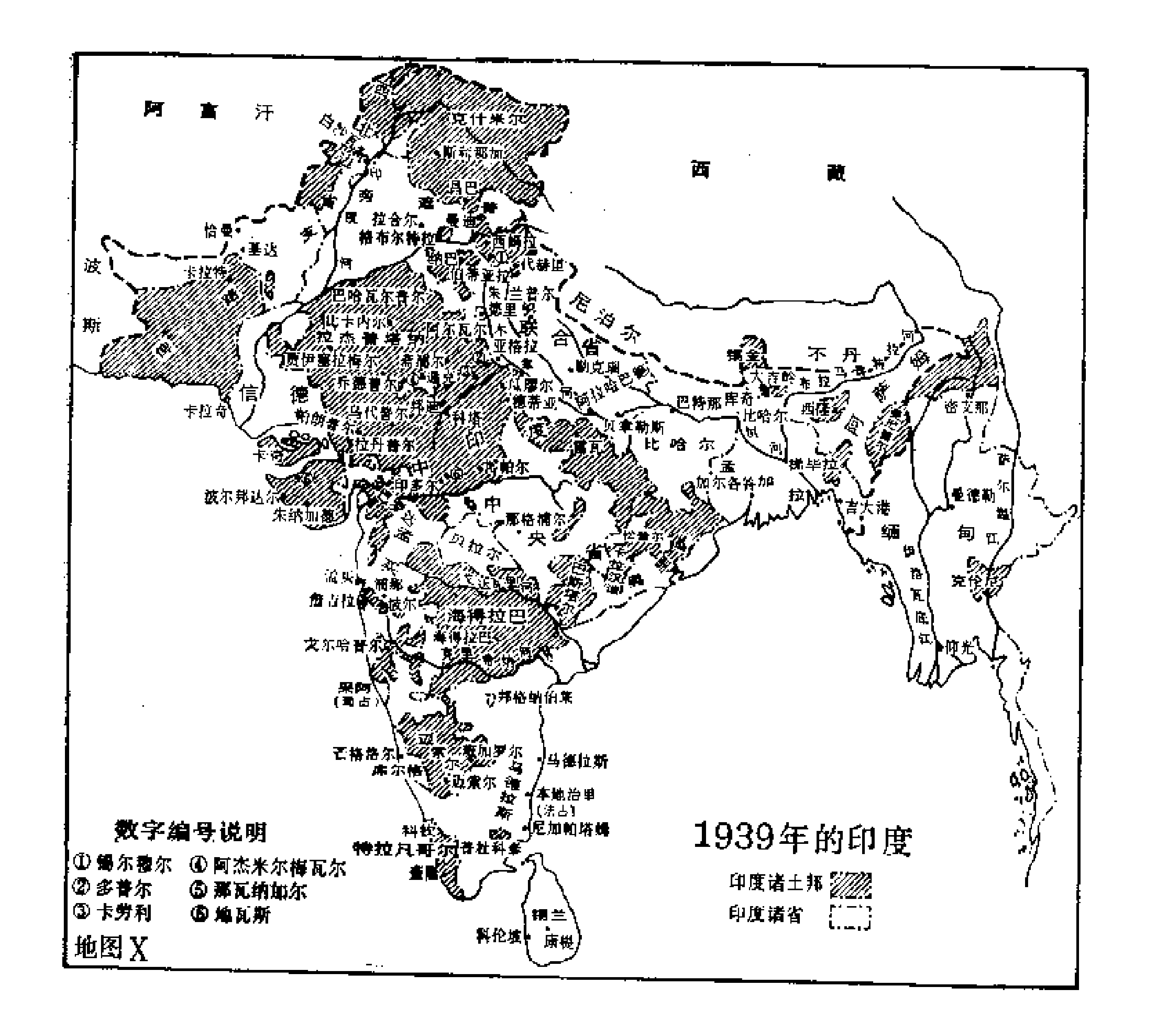

蒙古人
怯失迷儿
加兹尼
白沙瓦
科卡尔人
杰卢姆河
切纳布河
拉合尔
拉维河
萨特累季河
木尔坦
印度河
德里
恒河
朱木拿河
古姆提河
哥格拉河
曲女城
雅鲁藏布江
布拉马普特拉河
阿杰米尔
兰塞波尔
瓜利奥尔
钵罗耶伽
贝拿勒斯
乌贾因
比尔萨
古吉拉特
纳巴达河
亚达瓦人
德奥吉尔
戈达瓦里河
瓦朗加尔
卡卡提亚人
克里希纳河
赖丘尔
河间地
通伽巴德拉河
潘迪亚人
奥里萨
1236年的印度
伊勒图特米什统治
时期的德里苏丹国
地图V


阿克巴去世时
(1605年)
的莫卧儿帝国
帝国的外部疆界
其他疆界
阿克巴的省 例：德里
地图 Ⅵ

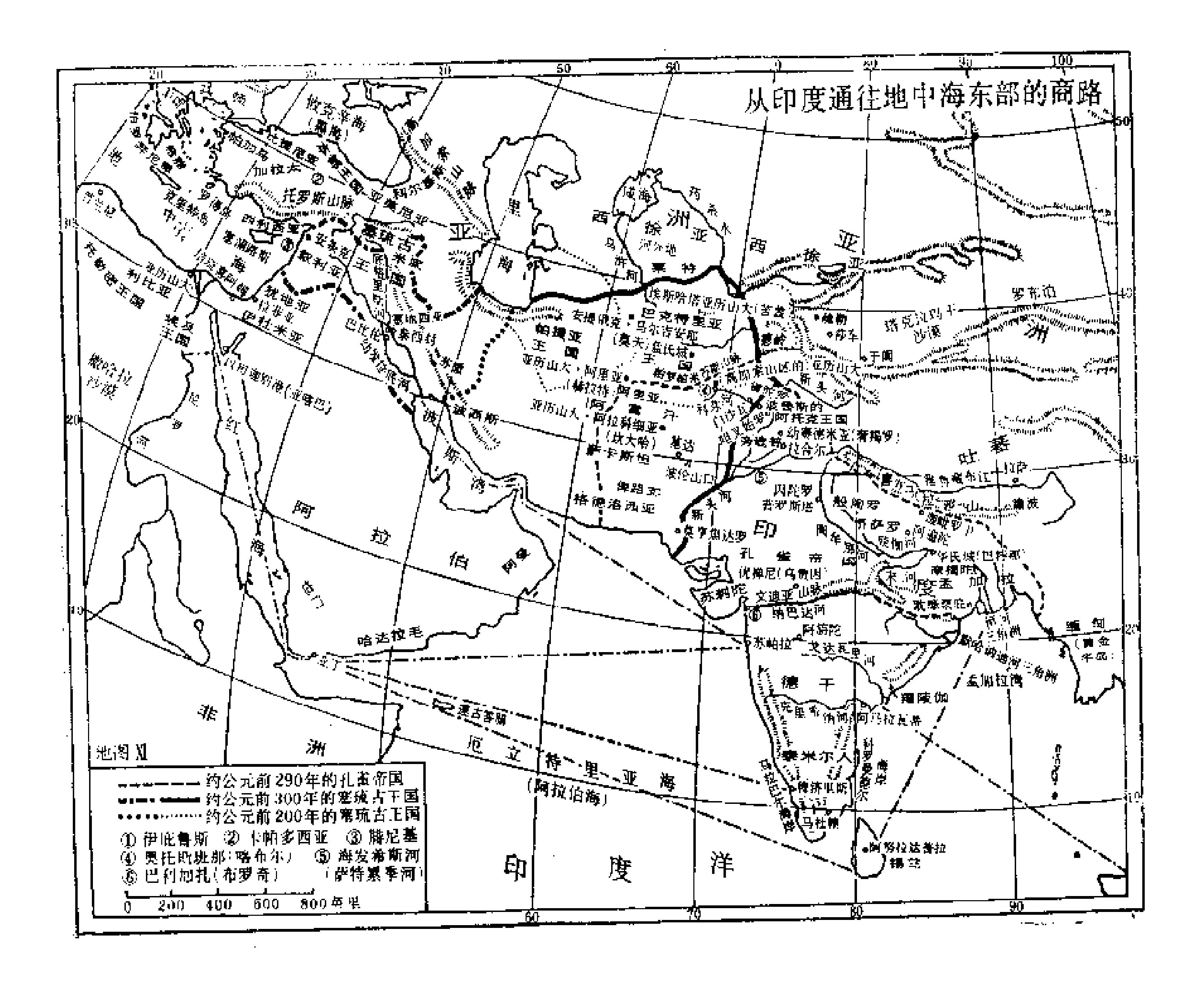

可不里
白沙瓦
坎大哈
（波斯）
拉合尔
印度河
帕尼帕特
德里
贾特人
拉杰普特人
亚格拉
阿拉哈巴德
贝拿勒斯
巴特那
昌德纳戈尔
（法占）
加尔各答
（英占）
冈德瓦纳的从属
诸酋长
苏拉特
第乌岛
（葡占）
达曼（葡占）
巴塞因（葡占）
孟买
（英占）
马拉塔人
戈达瓦里河
果阿
（葡占）
普利卡特（荷占）
马德拉斯
（英占）
萨德拉斯（荷占）
本地治里（法占）
特兰克巴尔（丹占）
尼加帕塔姆（荷占）
古里
柯枝
（荷占）
波利加尔
17世纪结束时的
莫卧儿帝国
大致疆界
欧洲人殖民点　例：孟买（英占）
起义者……………………马拉塔人
地图Ⅶ


地图Ⅷ
东方的葡萄牙殖民地
及前往印度的路线
注: ① 摩鹿加群岛 ② 安汶岛
葡萄牙
里斯本
西班牙
热那亚
威尼斯
意大利
奥斯曼帝国
马德拉群岛
加那里群岛
博哈多尔角
佛得角群岛
佛得角
塞拉利昂
几内亚湾
刚果河
非洲
圣赫勒拿岛
特里斯坦-达库尼亚岛
好望角
亚历山大
的黎波里
巴格达
大马士革
埃及
尼罗河
阿拉伯
秩达
天方
红海
阿丹
马斯喀特
忽鲁谟斯
波斯
阿比西尼亚
马林迪
慢八撒
莫桑比克
索法拉
马达加斯加
毛里求斯
留尼汪
莫卧儿帝国
第乌
达曼
果阿
德干诸苏丹国
毗阇耶纳伽罗
古里
柯枝
锡兰
高郎步
浙地港
勃固
暹罗
满剌加
苏门答腊
爪哇
中国
广州
澳门
非律宾群岛
渤泥
德那第港
西里伯斯
帝汶岛
澳大利亚

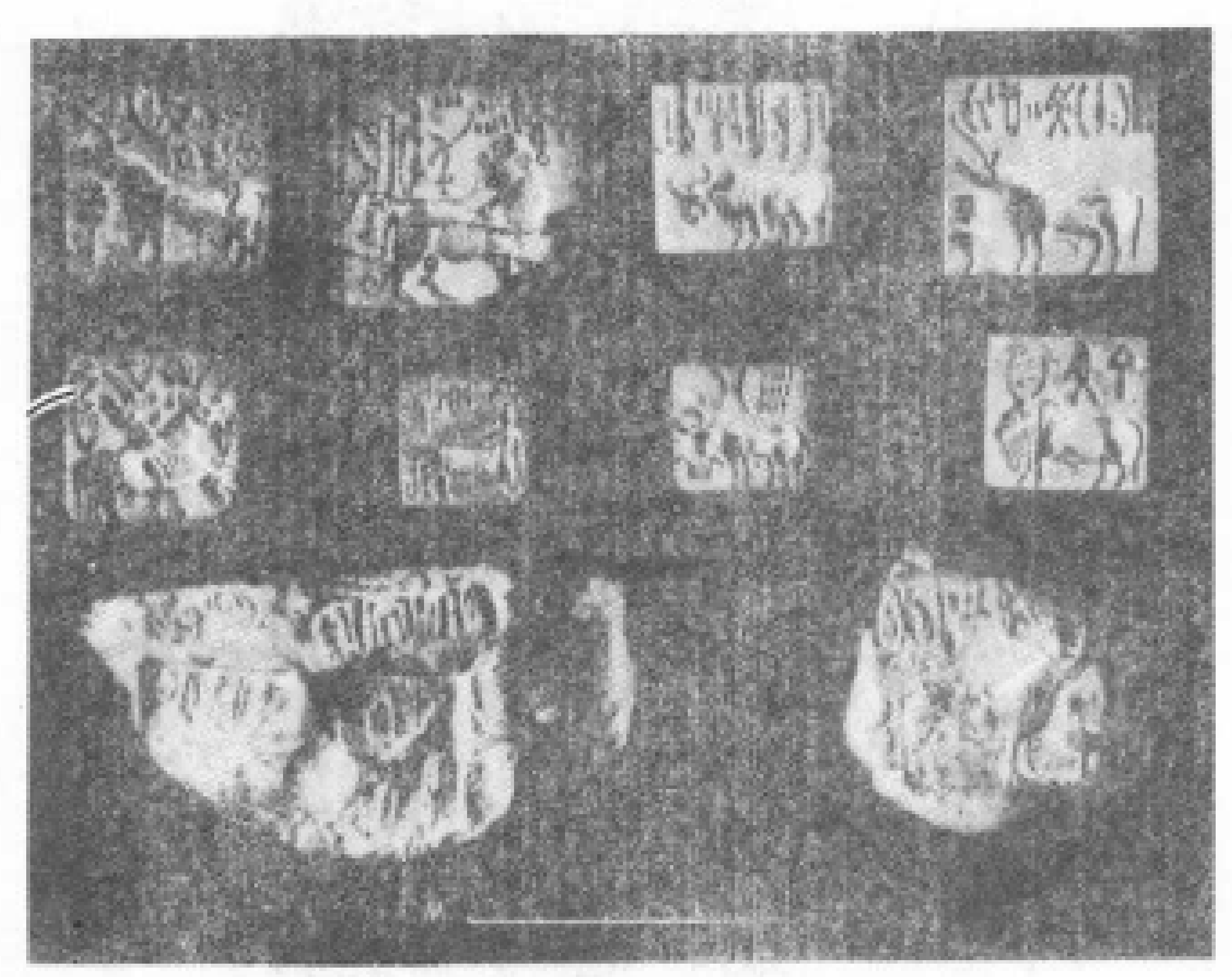

喀布尔
阿富汗
独立的帕坦人诸部落
克什米尔
斯利那加
西藏
白沙瓦
旁遮普
①
木尔坦
伯蒂亚拉
巴哈瓦尔普尔
德里
尼泊尔
雅鲁藏布江
锡金
不丹
阿萨姆
拉杰普塔纳
斋浦尔
阿杰米尔
卡劳利
乔德普尔
瓜廖尔
奥德
勒克瑙
阿拉哈巴德
贝拿勒斯
比哈尔
信德
卡奇
古吉拉特
巴罗达
卡提阿瓦
苏拉特
第乌岛
(葡占)
孟买
雷瓦
孟加拉
昌德纳戈尔
(法占)
加尔各答
缅甸
乌代普尔
桑巴普尔
贝拉尔
(1853年
被转让)
那格浦尔
海得拉巴
的尼扎姆
海得拉巴
浦那
萨塔拉
亚南
(法占)
卡尔努尔
果阿
(葡占)
迈索尔
马德拉斯
马埃
(法占)
卡利卡特
本地治里
(法占)
开利开尔
(法占)
锡兰
达耳豪济任职期
结束时的印度
大致疆界
英国领地
注:①拉合尔
地图IX



1939年的印度
印度诸土邦
印度诸省
数字编号说明
① 锡尔穆尔
② 多普尔
③ 卡劳利
④ 阿杰米尔梅瓦尔
⑤ 那瓦纳加尔
地图X
阿富汗
西藏
波斯
克什米尔
斯利那加
尼泊尔
不丹
联合省
比哈尔
孟加拉
加尔各答
吉大港
缅甸
曼德勒
仰光
卡拉奇
信德
海得拉巴
马德拉斯
锡兰
科伦坡


从印度通往地中海东部的商路
地图 XI
约公元前290年的孔雀帝国
约公元前300年的塞琉古王国
约公元前200年的塞琉古王国
①伊庇鲁斯 ②卡帕多西亚 ③腓尼基
⑤海发希斯河(萨特莱季河)
⑥巴利加扎(布罗奇)
0 200 400 600 800英里
印度洋
厄立特里亚海
(阿拉伯海)
阿拉伯
非洲

插　　图



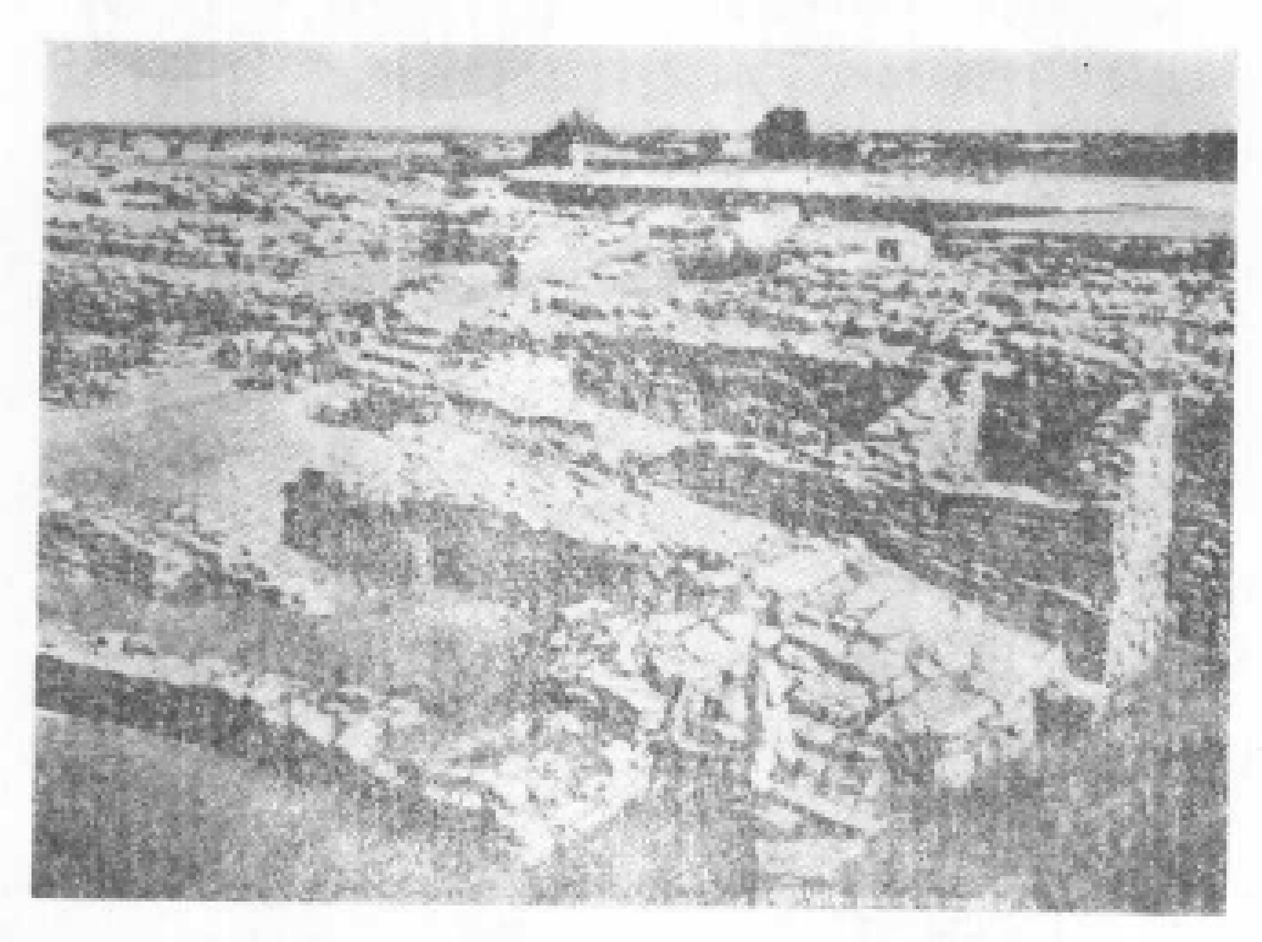
1. 卡利班甘，皂石印章（上两行）与粘土印章（下行）



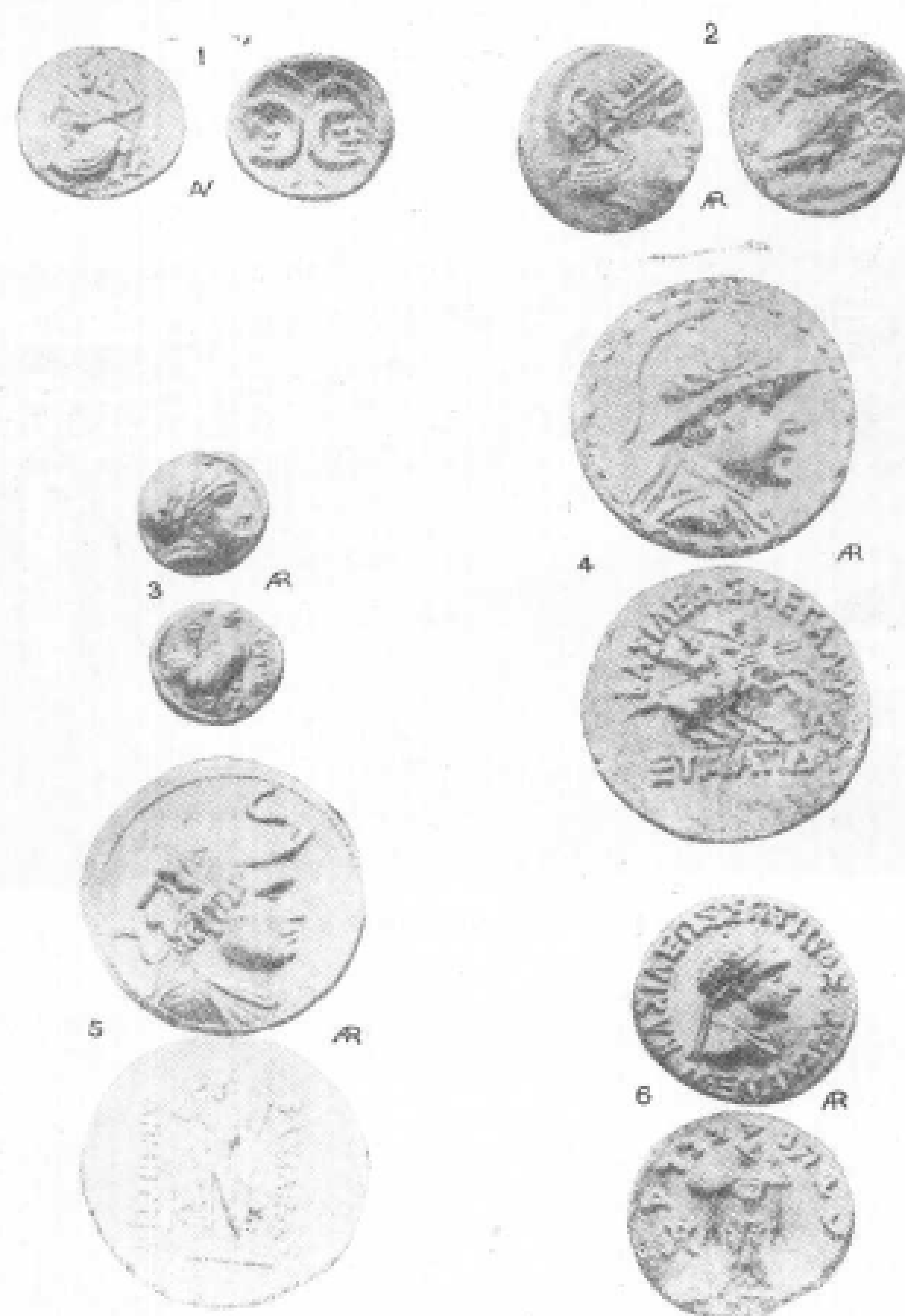
2. 洛塔尔，"波斯湾"类型的印章的正面和背面模型



3. 苏尔戈留达，城堡全景，入口坡道在右边中景



4. 苏尔戈德达：城堡入口及坡道、阶梯与警卫室(?)

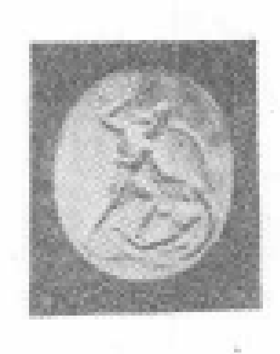


5. 印度—希腊和波斯钱币

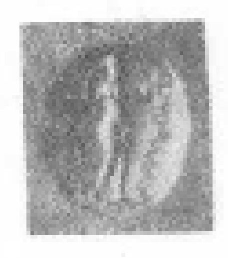
① 约公元前337年，印度铸造的波斯大流克金币 ② 印度铸造的雅典枭币 ③ 约公元前327年，盐岭之王索普特斯的钱币 ④ 约公元前175年，巴克特里亚国王幼克拉提德斯的钱币 ⑤ 约公元前190年，巴克特里亚国王德米特里的钱币 ⑥ 约公元前165年，旁遮普的希腊国王米南德的钱币



6a. 出自呾叉始罗的哈珀克拉特斯的小青铜雕像





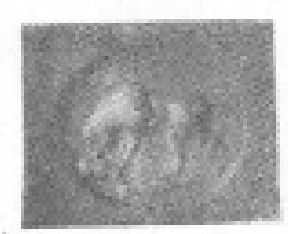






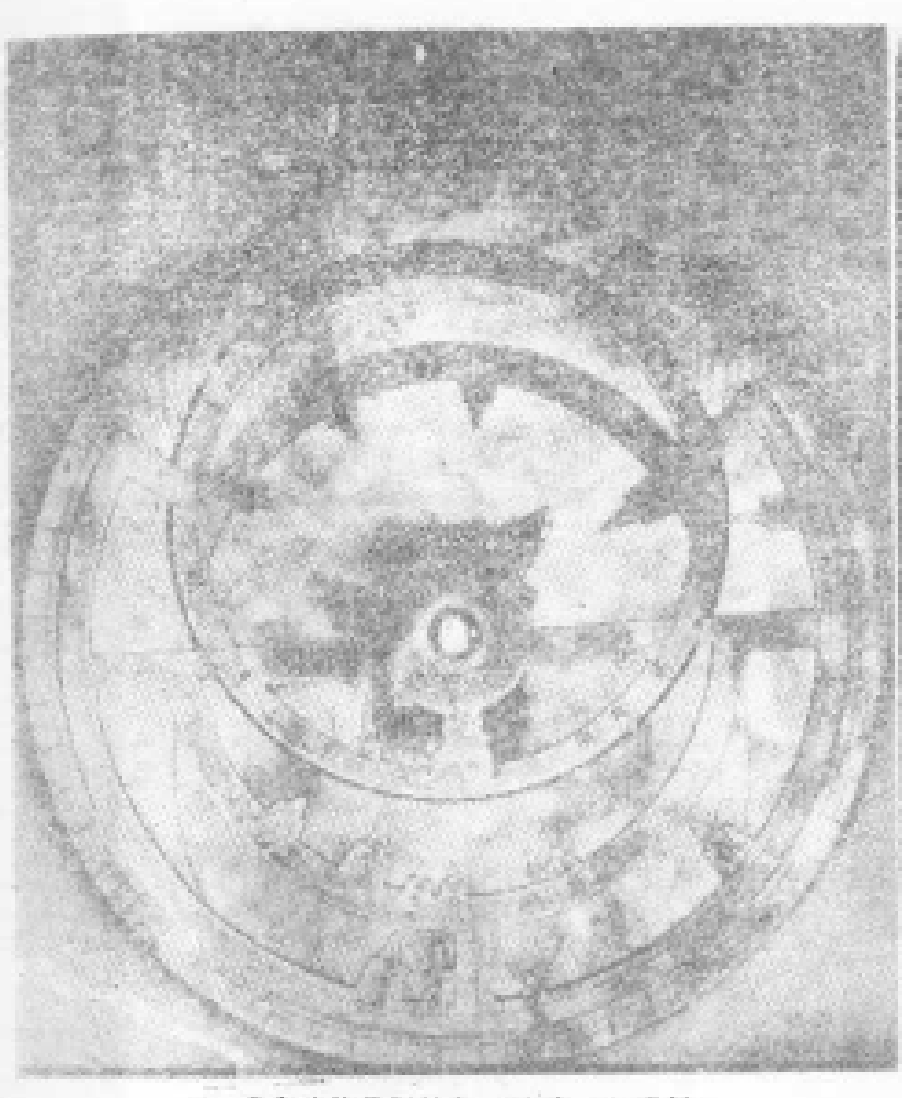




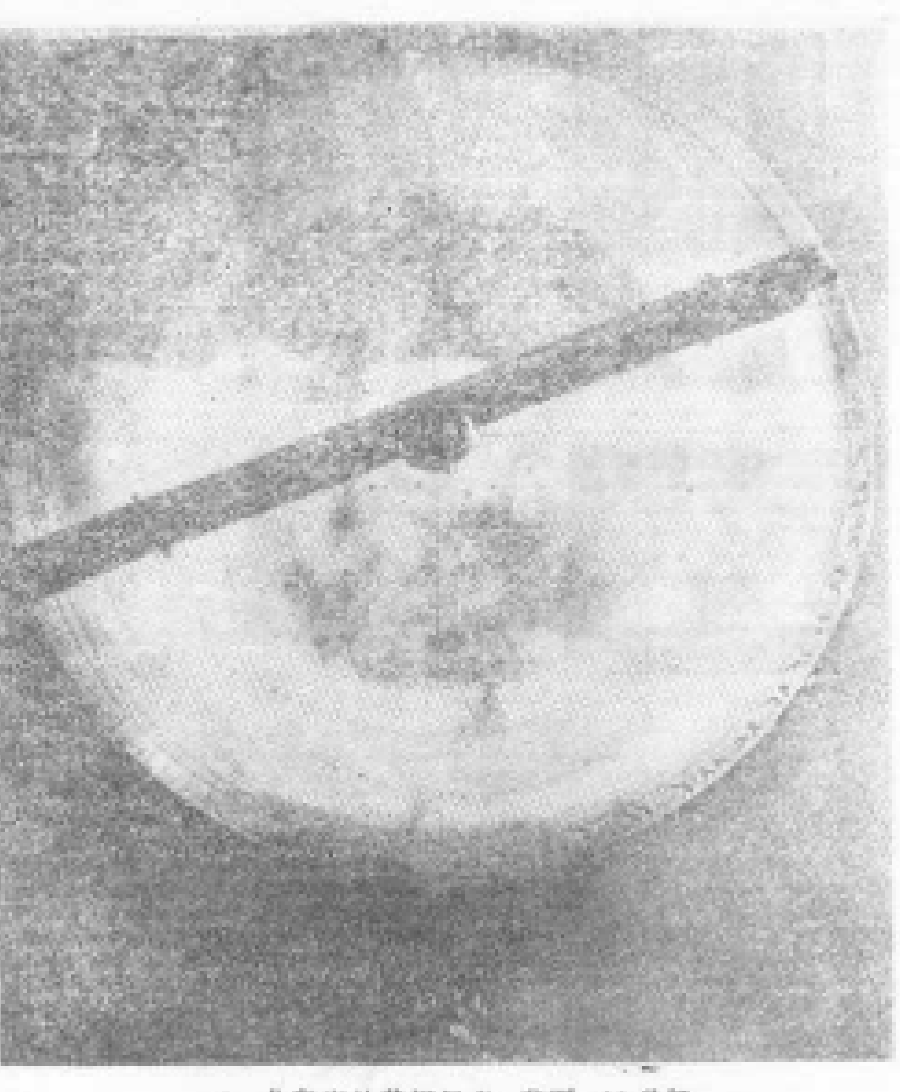




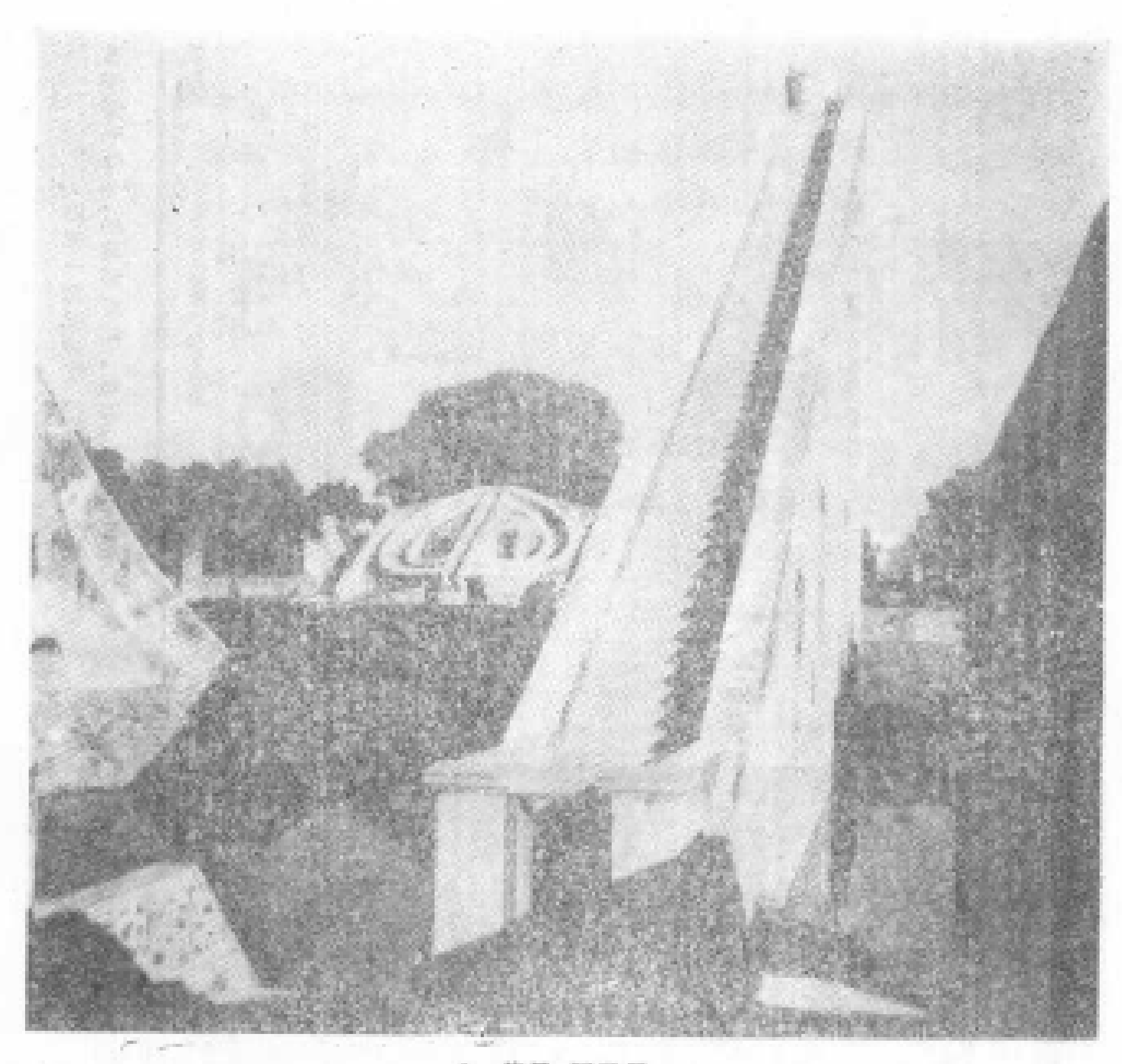
6b. 出自印度西北部的希腊凹雕宝石



7. 北印度的黄铜星盘，正面，118世纪



8. 北印度的黄铜星盘，背面，18世纪



9. [illegible]



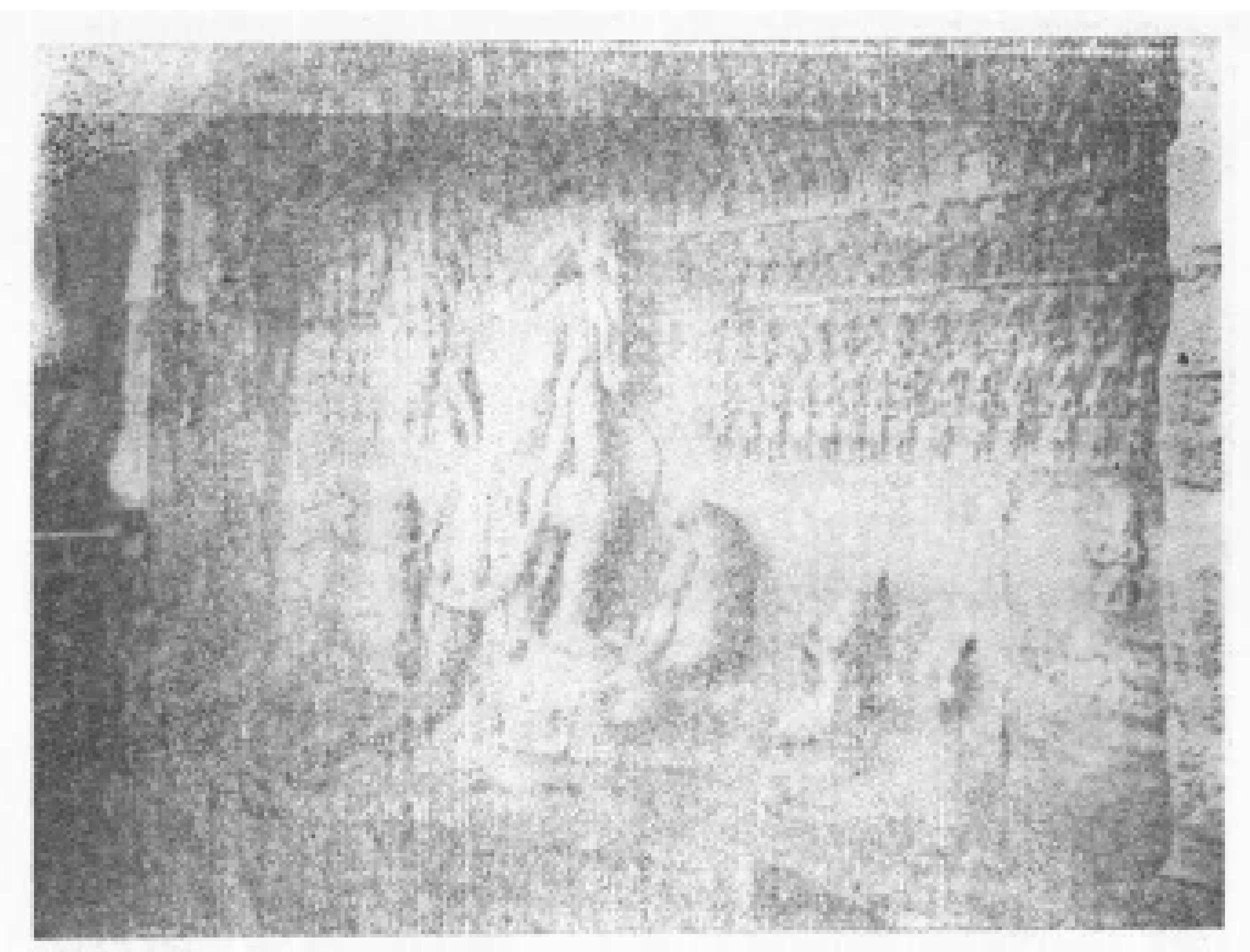
10、母神像，赤陶的板造型。塔娜卢克（加尔各答附近），约公元前1世纪。像高20厘米



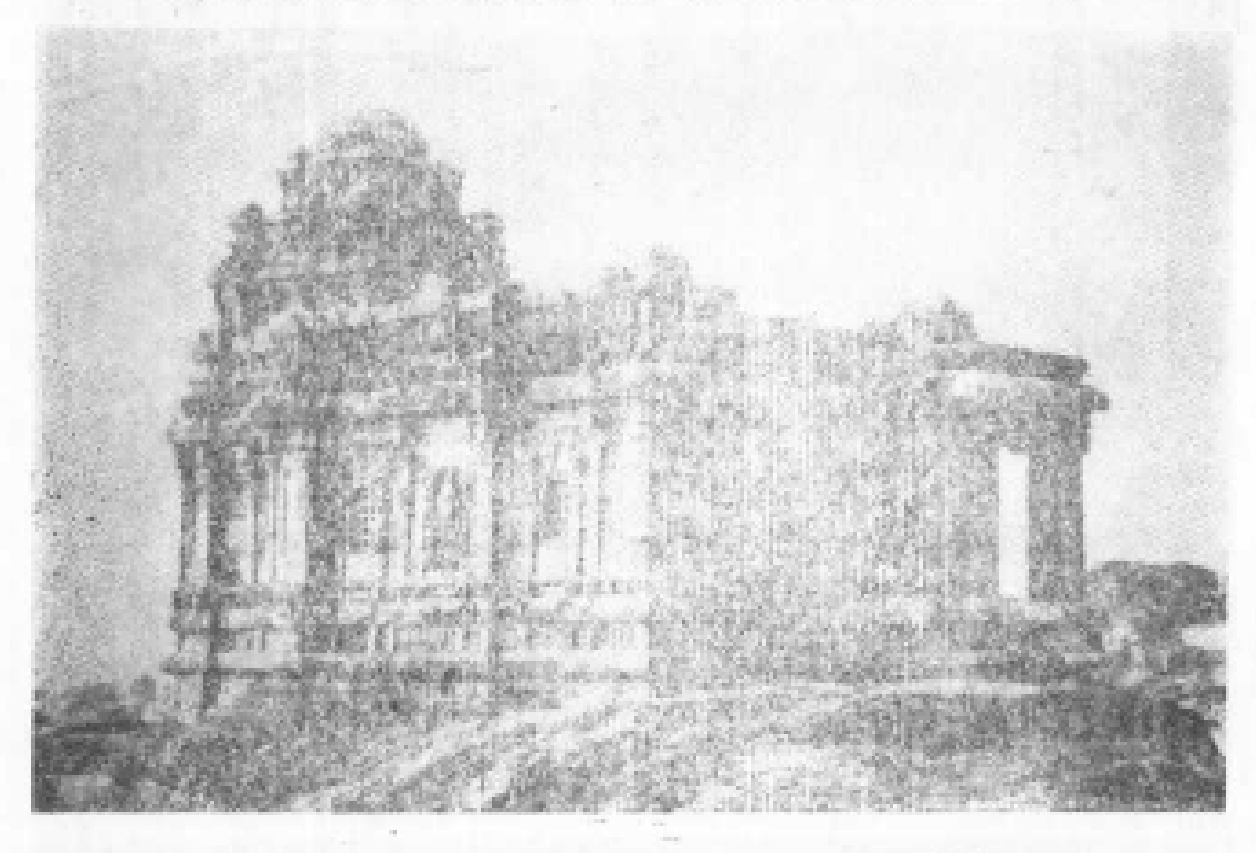
11、夜叉，石像。贝斯纳加尔，今存于畖迪萨博物馆。约公元前1世纪



12. 坐佛像．砂岩．鹿野苑．公元 5 世纪 后期，1.61×0.79米



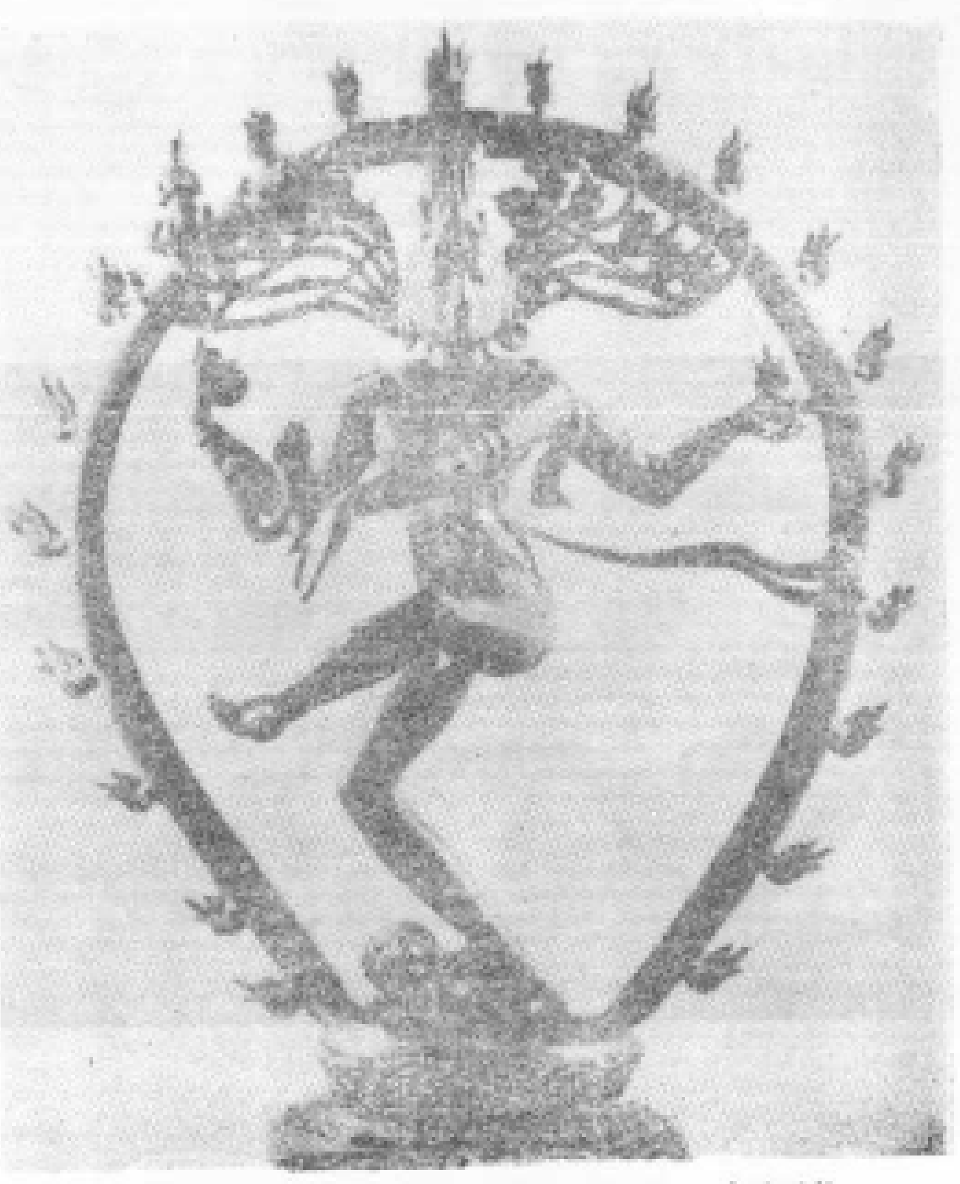
13. 毗湿奴神的公猪化身，沙岩。乌达亚吉里（中央邦）。公元 5 世纪早期



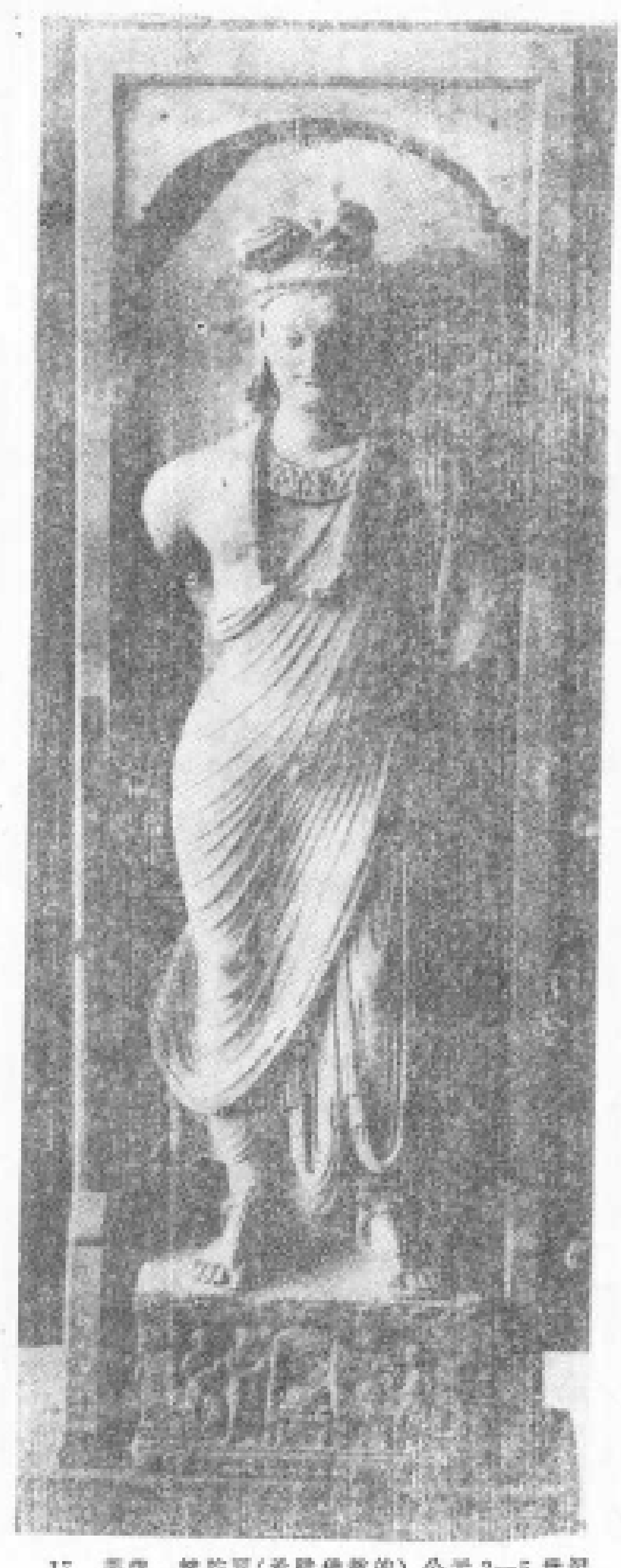
14. 湿婆神庙。巴达米（迈索尔邦）。公元 7 世纪前半期



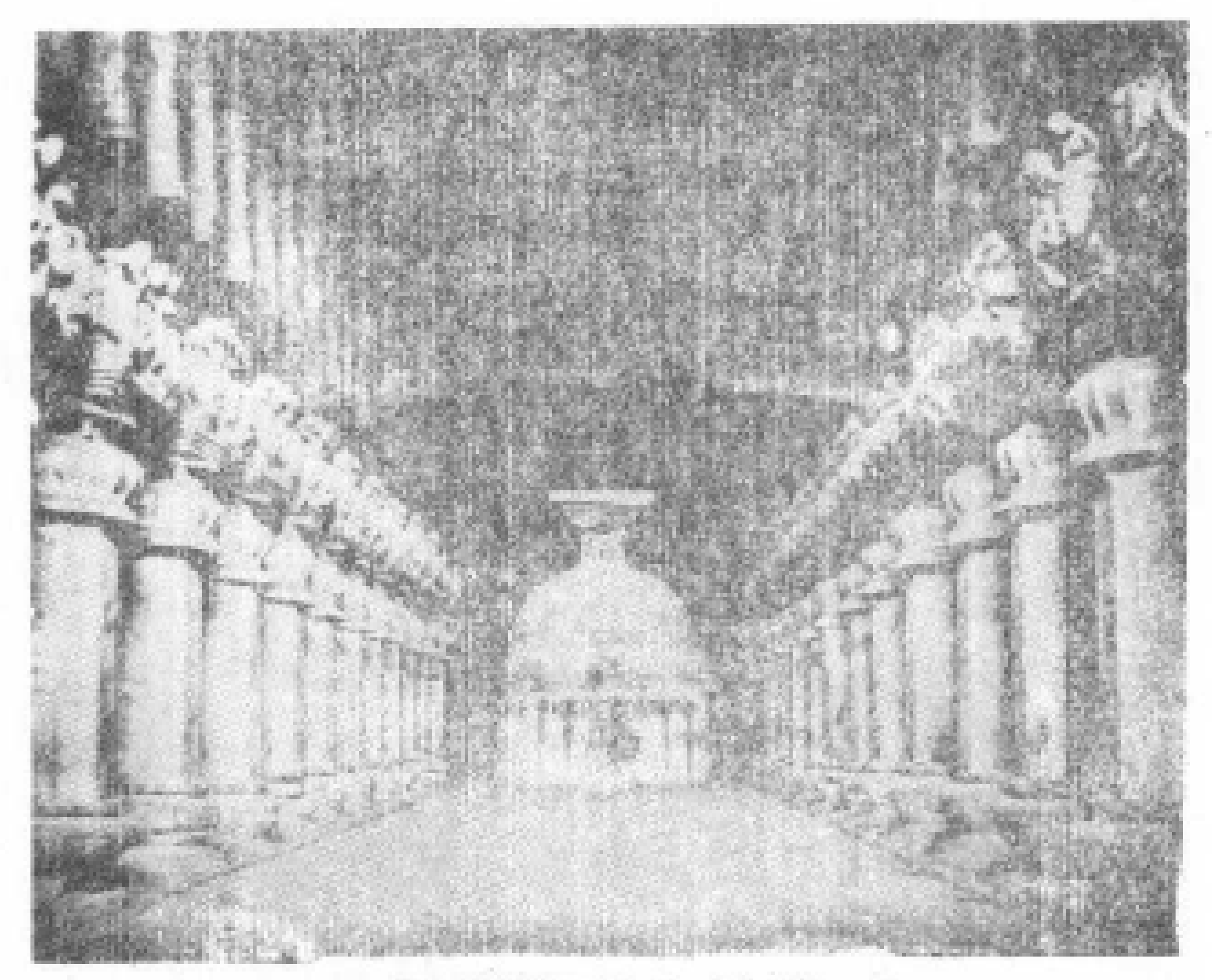
15，出自埃格修克林伽峰的湿婆神头像，有斑点的红砂岩，马土腊。公元4—5世纪



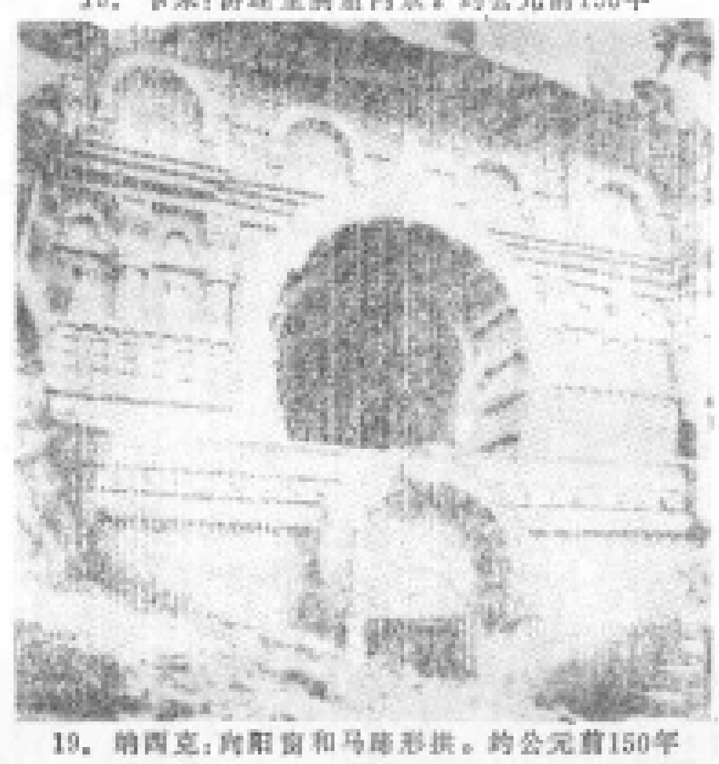
16，舞王湿婆，青铜像。出自泰米尔纳杜，也许是坦焦尔地区的普杜科泰。朱罗王朝，公元10世纪。高48.6厘米



17，菩萨。犍陀罗（希腊佛教的）。公元2—5世纪



18. 卡莱：讲经堂洞窟内景。约公元前150年



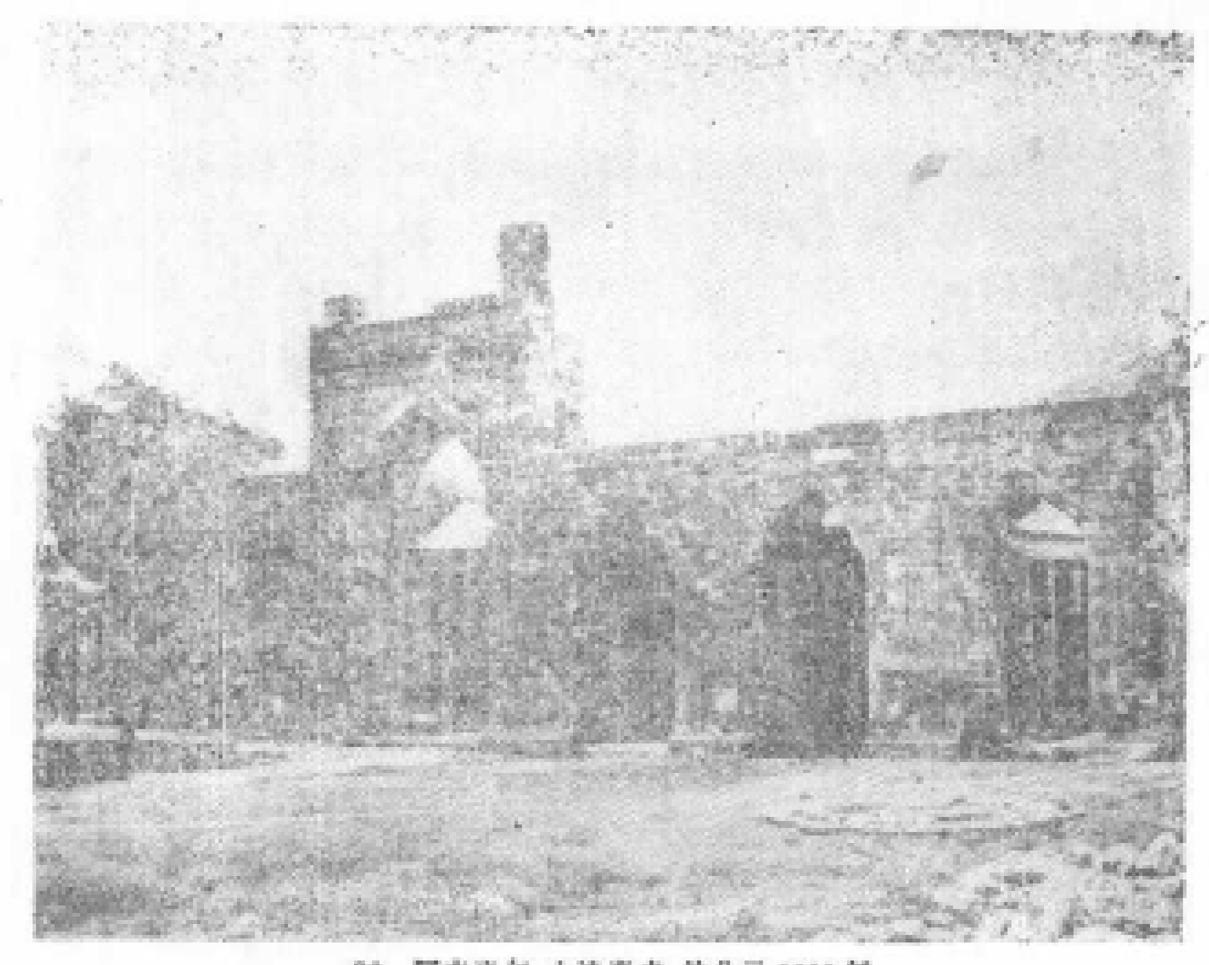
19. 纳西克：向阳窗和马蹄形拱。约公元前150年



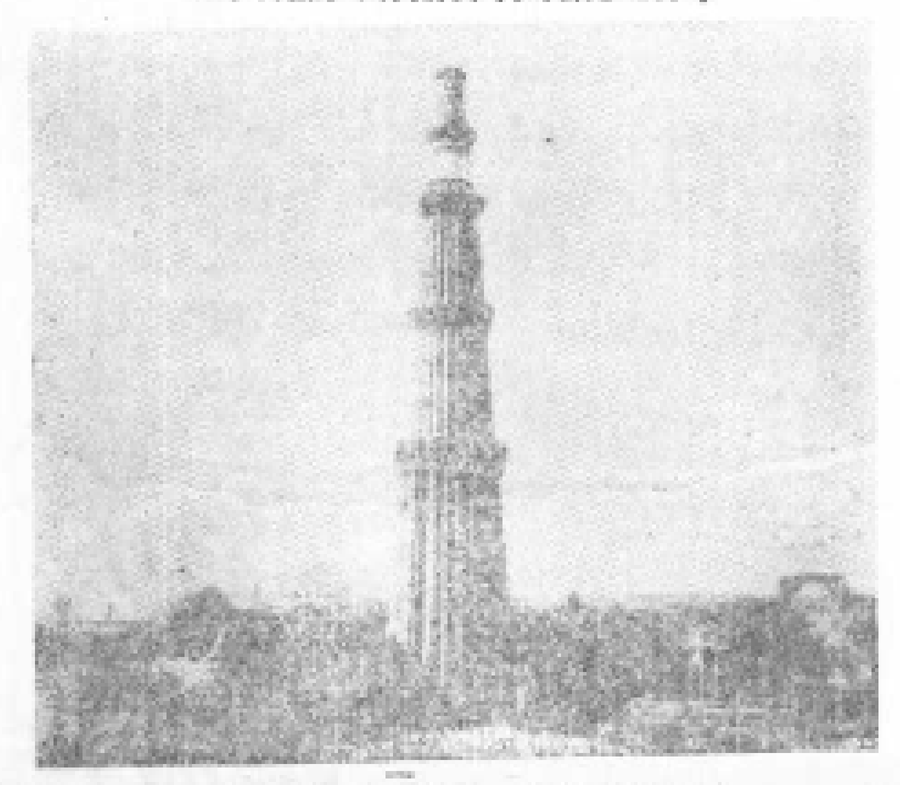
20，弓形竖琴和长笛，阿马拉瓦蒂。约公元200年



21，辩才天女手中的七弦琴。约公元900年

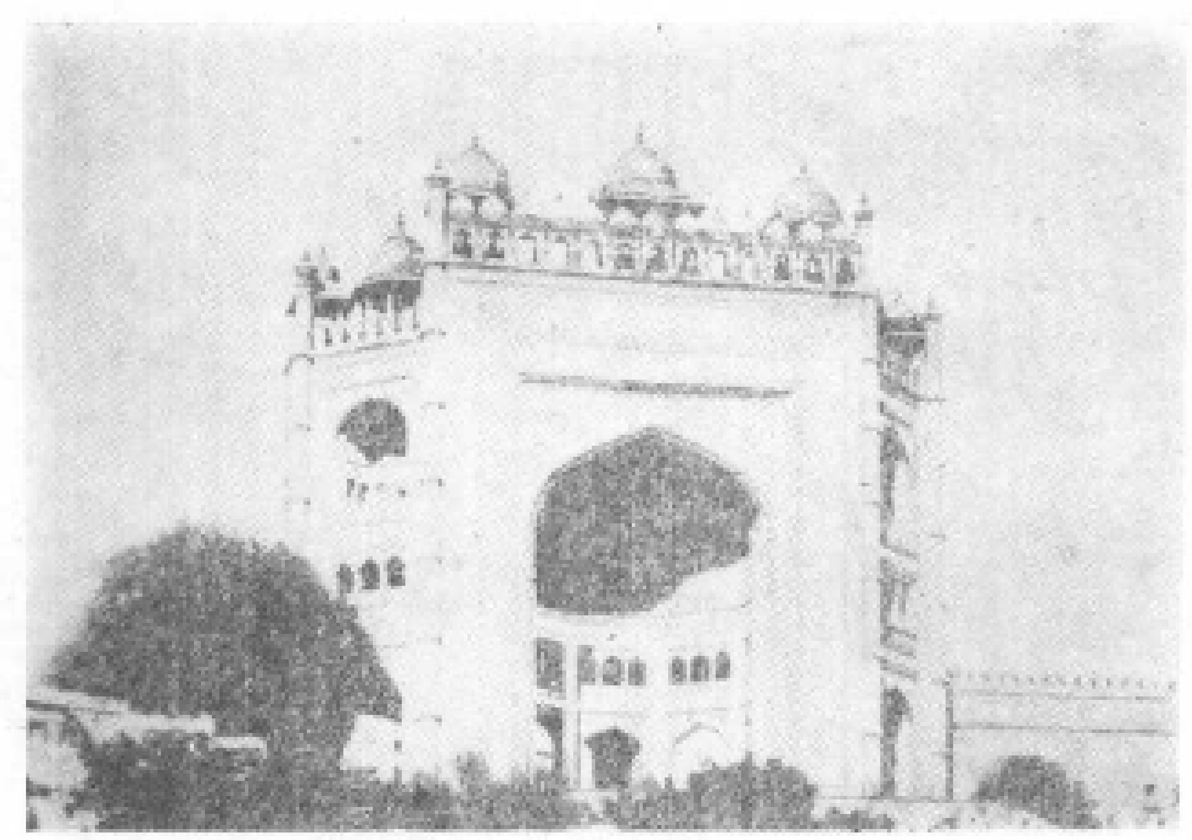


22．阿杰米尔；大清真寺，约公元 1200 年

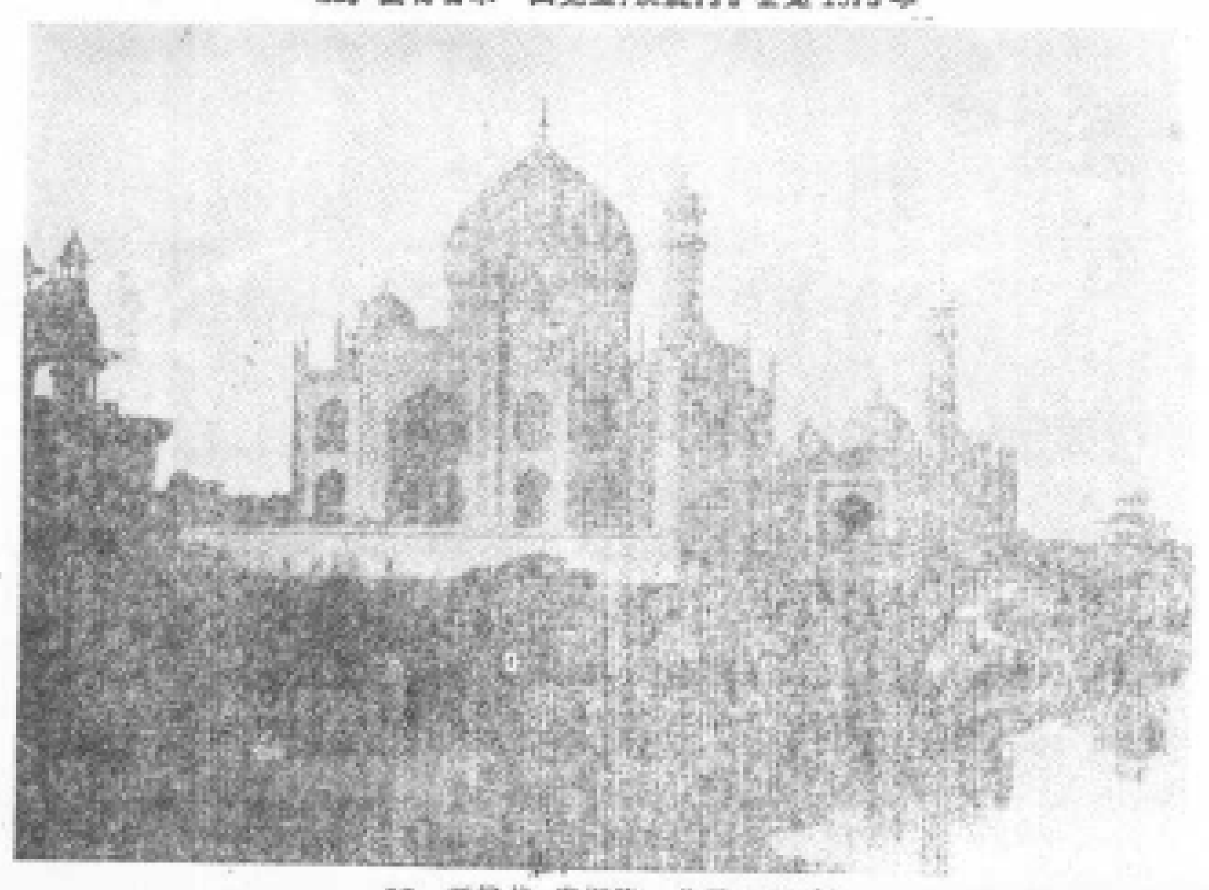


23．德里；库特卜塔。公元 1232 年

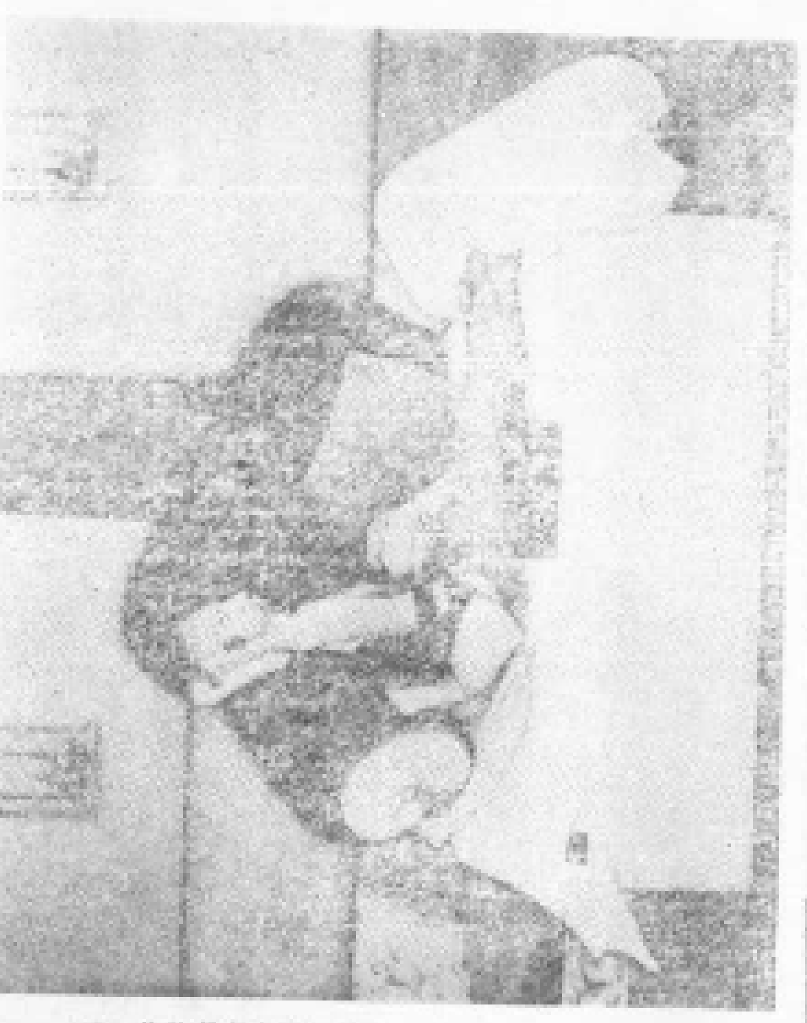
24. 德里：胡马雍陵



25。法特普尔—西克里：凯旋门。公元 1575 年



26。亚格拉：泰姬陵。公元 1632 年



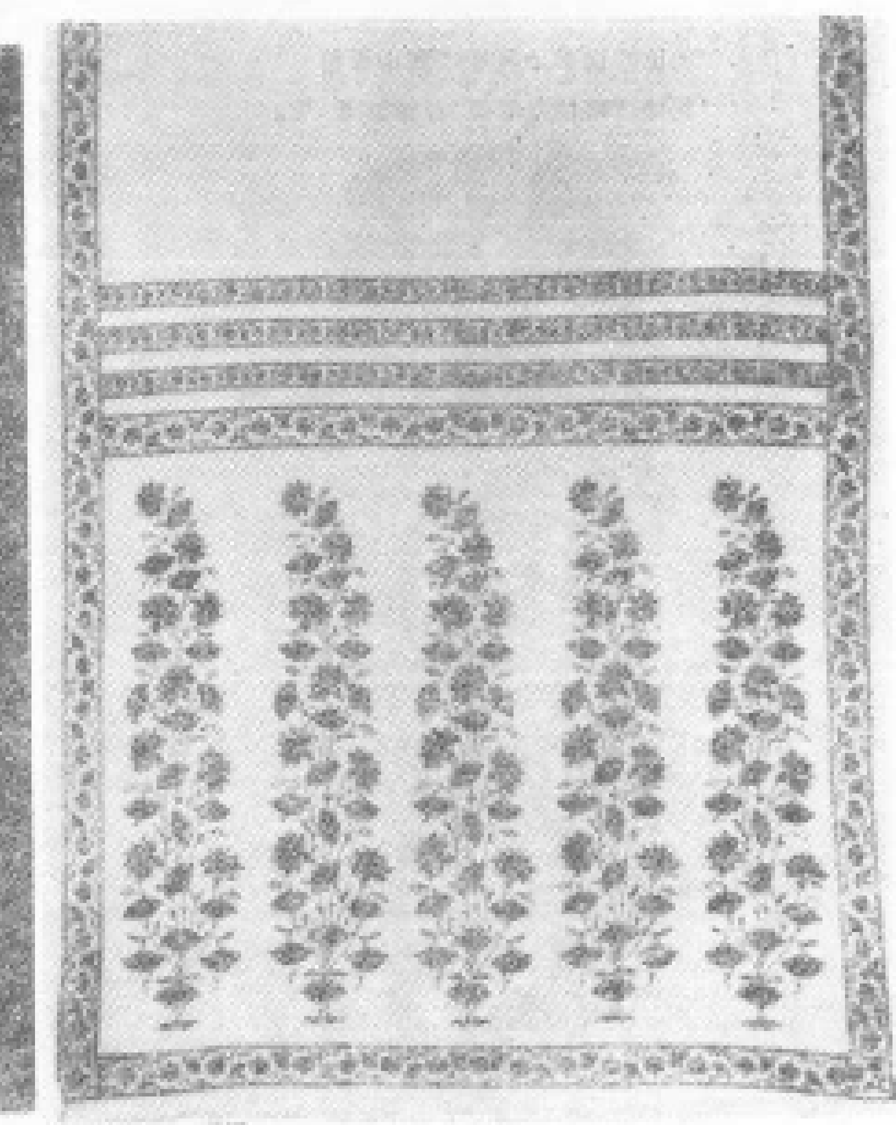
27. 临终前的伊纳亚特汗，袖珍画。
17世纪早期。12.5×15.5厘米



28. 阿斯瓦里·拉吉尼(一种拟人化的音乐调式)。
17世纪早期。14.5×10厘米



29．湿婆和雪山神女，象牙雕像饰板。出自南印度，也许是坦贾尔。约公元1700年，15.8×11.8厘米



30．腰带(patka)，模版印花彩色棉布。拉贾斯坦。17世纪后期或18世纪早期



31. 坐佛，镀金青铜像。中国，前赵王朝。公元338年



72. 立式观音，镀金青铜像。中国，唐朝中期。公元7世纪后期